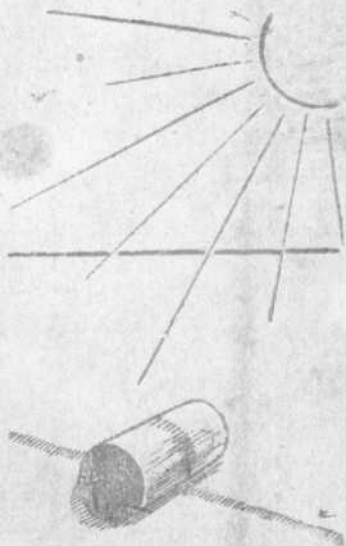


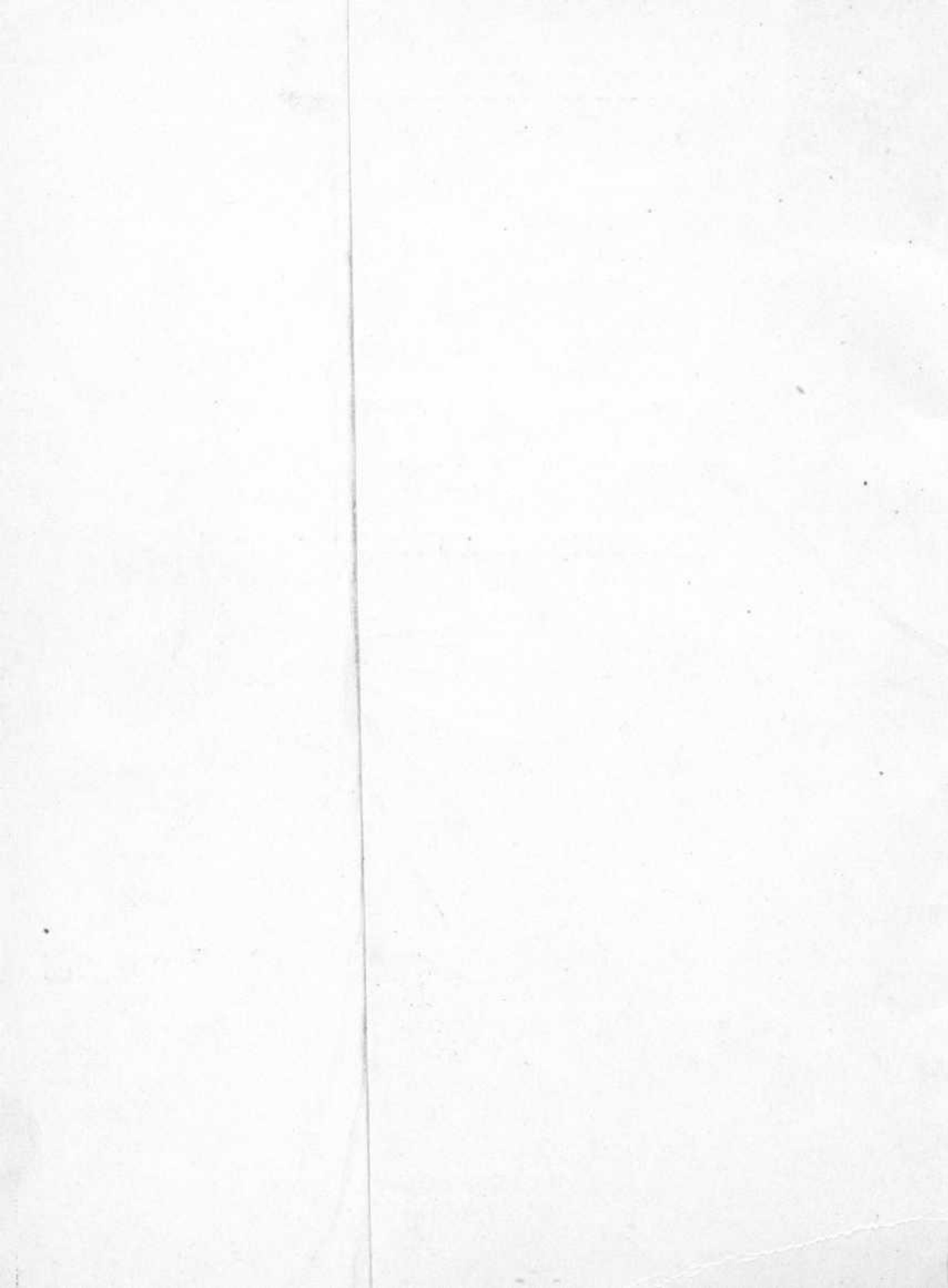
PABLO CEPEDA CALZADA

SOMBRAS EN LA AURORA DE LA RAZON VITAL

[CRITICA DE LA FILOSOFIA DE ORTEGA Y GASSET]



INDUSTRIAS GRAFICAS «ESPE»
VALLADOLID
1949



PABLO CEPEDA CALZADA

SOMBRAS EN LA AURORA DE LA RAZA

*Amis padres y hermanas,
con todo el cariño.*

EL AUTOR.

PABLO CEPEDA CALZADA

SOMBRAS EN LA AURORA DE LA RAZON VITAL

CRITICA DE LA FILOSOFIA

DE

ORTEGA Y GASSET



GRAFICAS "ESPE"
VALLADOLID 1949

PABLO CEPEDA CALZADA

SOMBRA EN LA AURORA LA RAZON VITAL

ES PROPIEDAD DEL AUTOR
Queda hecho el depósito
que marca la Ley.

CRITICA DE LA FILOSOFIA

DE

ORTEGA Y GASSET

5

VALLEJO 1940
ORTIZ - ESTE

R. 184687

INTRODUCCION

La obra de los genios permanece siempre. Su carácter es colosal, ciclópeo, grandioso, enorme, y, por ello a veces extravagante. Para el resto de los mortales son los genios seres extraños, acróbatas de juegos misteriosos, ajenos a la realidad de la mayoría que permanece a distancia y con temor, como ante el paso de un demonio, de un espíritu terrible, de un ángel huido, de un genio oriental. Por eso, otra nota de la genialidad es su específica incompreensión y aislamiento metafísico en que se encuentra. Los genios son seres incomprendidos. La labor ciclópea a que son llamados la han de realizar solos, en dolorosa y feroz soledad.

Estos truenos meteóricos de la cultura que son los genios, tienen según Kant estos caracteres: un amor desmedido a la cosa que va ante la entrega extática a las ideas y a los valores, un desbordamiento del espíritu por encima de lo que tiene una significación biológica, y la originalidad de la obra, que se realiza sin seguir ninguna regla. Según Scheler el desarrollo y aparición histórica es completamente independiente de las leyes de la herencia.

En otro lugar he leído que la vida del genio se alimenta de un fondo de rutina. Para poder desplegar la enormidad de sus creaciones, entregados extáticamente a la idea de desarrollar, no han de poner cuidado y desprecian continuamente las trivialidades con que se entreteje lo cotidiano. Lo cotidiano no lo hacen genialmente, sino muy vulgarmente, muy

imperfectamente. En ello no suelen poner su personalidad, lo que su personalidad es, sino la personalidad de los demás, y como ésta no es la suya, lo rematan, generalmente, de un modo incorrecto y soso. Al contrario que los más de los mortales que viven de lo cotidiano, trivial e insustancial y en ello ponen su alma chabacana.

Entendemos aquí por genio el que hace Historia, el que perdura en la Historia.

El genio en el momento que lo es, cuenta en todo instante con la admiración de la muchedumbre, igual que los espectáculos de la magia y de lo maravilloso. Su grandeza dependerá directamente de la capacidad de admiración que pueda desarrollar, en la longitud de las edades, el alma colectiva. Si por historia entendemos la respetable separación de una época a otra, lo que pasó, entonces la contemplación de la figura genial adquiere caracteres muy singulares. Una figura que permanece genial se acumula a ella, haciéndola adquirir exorbitantes dimensiones, la admiración de las sucesivas generaciones. Y esa admiración, como fenómeno colectivo, se manifestará mediante acción. Acción que producirá diversas obras que se incrementarán al acervo creciente del perfil genial. Y puede, por exceso de renovación exterior, desconectarse de su origen, perderse en nubes de leyenda y convertirse en mito. Los mitos de la historia representan tiranías espirituales que agobian y estrujan, haciéndole sangrar, el alma de la colectividad.

Es muy distinto el valor de una personalidad, «per se», en cuanto a ella misma, que los valores que se desprenden, como la onda que produce una piedra al caer en el agua, a través de la resonancia en el eco sin fin de las generaciones futuras.

Yo no sé, no puedo saber hasta que punto se le puede aplicar a Don José Ortega y Gasset esas consideraciones y distintivos que hemos hecho sobre los genios. Si como algunos dicen, los hombres realmente geniales han sido muy pocos y se pudieran contar con los dedos de las manos, no creo que llegue a entrar en esa categoría de reducidos ejemplares. Pero si damos más extensión al concepto, y por genio enten-

demos el que hace Historia, siempre que no sea en el anonimato, pudiera incluirse en este género de mastodontes.

Desde bien joven sintió la llamada, demiúrgicamente, para influir en los destinos de su Patria. Sus escritos alcanzaron pronta celebridad. Y en los avatares de la alta política se dejó oír su templada y elocuente voz. El grito de «¡Delenda est monarchia!» que un día lanzó en el epílogo del triste reinado de nuestro último rey, fué la arenga marcial con la que marcó el desfile, fuera de la Historia, de nuestras majestades. De este modo llegó la República. A los pocos meses se atrevía a decir que la República nacía sin vida. (1) Su final sería más triste que el de la Monarquía.

El sueño amodorrado en que yacía nuestro país, como la oveja tras el parto prematuro, fué desperezándose lentamente al conjuro de la sangre revolucionaria y ese torrente de belleza literaria, metáfora y bien decir retórico que un español hace pulsar en la lira de los destinos nacionales. Según Iriarte, Ortega ha regido a España durante más de 25 años.

Laín Entralgo se ha imaginado la sideral incógnita española en el firmamento de las actitudes universales humanas. Concibe a España como problema (2); y en él habrá que contar siempre, con el fulgor, a su vez problemático, de las rutilancias orteguianas. Estos parpadeos astrales los llevamos queramos o no, flexionando nuestro interior.

Hace varios años, en una conferencia que se dió en el Cine de los Luises de Valladolid, oí decir a un jesuita que Ortega era el Filósofo del Movimiento. De la misma manera que Rosenberg fué el filósofo del nacional-socialismo, del racismo alemán, Ortega lo era de la Falange y del nacional-sindicalismo.

De entonces acá, mis inquietudes orteguianas. Pues pensé que conociendo a este hombre y su doctrina se comprendería mejor la Historia de España en los últimos decenios, y con

(1) Ortega y Gasset: Rectificación de la República, 1931.

(2) Laín Entralgo, Pedro: España como problema. Seminario de Problemas Hispano-americanos. Madrid, 1949.

ello conocería mejor a mi Patria. Pero su estudio lo he encauzado, más que desde el punto de vista político, y de acuerdo con mis aficciones desde el punto de vista filosófico. El placer de filosofar en que estoy metido me priva de otros placeres y me sirve para disipar la tentación de otros quehaceres mundanales. La Filosofía es a la vez delicadísimo placer y esfuerzo perseverante; empresa, riesgo, aventura, hazaña y paciencia, resignación, abcesis y constancia.

En mis charlas con mi buen amigo Saturnino Alonso Sancho, alguna vez comentábamos el deseo y gozo que tendríamos de cruzarnos unas palabras con esa personalidad que es Don José Ortega; en una ocasión se me llegó a ocurrir la idea de que yo algún día, pasando los años, desearía hacer un estudio crítico y atacante sobre su filosofía. Poco tiempo ha transcurrido. El trabajo que presento a la consideración del lector no es ni más ni menos que la conversación que en mi soledad y meditación he sostenido con la máxima creación intelectual de Ortega, la razón vital. En él, recatadamente y con el respeto que puedo demostrar, trato de tu por tu al que fué Catedrático de Metafísica de la Central y a su legítima hija, la razón vital. Quizás parezca irreverencia, pero el espíritu joven se atreve a todo, y lo que tiene que hacer es guardar las líneas de las buenas formas. Procuero poner todas las objeciones y los fallos lógicos, las brechas que, a mi parecer, tienen las bases metafísicas de la razón vital, para incrustrarme por esos recovecos, como el ratón corre por los agujeros de los cimientos y paredes del edificio. Con ello no creo ensañarme con el pensador y su obra. Pues si la razón vital realmente carece de fundamento, algún día se habría de descubrir tambaleándose, y la caída sería más espectacular. En cambio, si tiene un fundamento legítimo y va a informar la nueva edad, creo no hago mal en sacar al aire las debilidades que, a mi juicio, contiene para que, venciénolas todas, su triunfo sea más esplendoroso. No hago más que tomar parte en la discusión en torno a la razón vital.

Díez Blanco, subsumiendo la actitud de Marías con respecto a Ortega, recuerda el viejo aforismo que dice: amar es

comprender. Si como se lee en «Meditaciones del Quijote», amar es hacer del objeto amado el centro del universo e intentar que reviertan a él proyectando su sombra de sentido el resto de las cosas, y esta actitud es equivalente a la del intelectual que elige un tema para referir al mismo el total tremular de su meditación, eso es lo que vamos a hacer ante el espectáculo y la aurora boreal de la razón vital. Vamos a amar platónicamente la razón vital, durante breve espacio, para desplegar en torno a ella las reverencias y formalidades de un solemne motivo religioso, paseando ritualmente nuestra mirada ante el altar de esta filosofía que un hispano levantó, y acercándonos gradualmente al misterio de estos secretos conceptuales, como ante un tabernáculo de sabiduría.

Alrededor de 20 años estuvo Aristóteles inmerso en las doctrinas de Platón, y desde luego, el realismo lógico aristotélico está en función del idealismo de Platón (1). 10 años tardó Ortega en salir de la fortaleza kantiana y luego obró por su cuenta (2). Voy a actuar una vez, la primera públicamente, juzgando yo mismo como hacemos los filósofos.

* * *

Los tipos de concepción del mundo en la religión, en la poesía y en la metafísica han sido estudiados por Wilhelm Dilthey. Las interpretaciones que el hombre ha ido dando del mundo y de la vida han nacido de intuiciones religiosas, poéticas y metafísicas. Como se ve, este tema es distinto del que se planteó Comte al formular la ley de los tres estadios, teológico, metafísico y positivo, que se dan sucesivamente en cada etapa de la humanidad, y que ya rebatió Max Scheler al considerar la interdeterminación y no sucesión absoluta de esas actitudes.

Lo que está más allá de las fuerzas humanas, lo que la mente no alcanza, lo que presiente el estremecimiento de la voluntad, es una sensación de dependencia en que el hombre se encuentra al poder sobrenatural. El deseo del guerrero que

(1) Werner Jaeger: Aristóteles.

(2) Ortega y Gasset: Kant.

le incita a solicitar la ayuda y a mantener propicia la voluntad de los espíritus para conseguir el éxito en la batalla. El cazador, hecho a encontrarse con despuntar de albas, lleno de incertidumbres y expectante ante la fugaz aparición de la pieza y la rapidez certera del disparo. El hombre del agro, oteador interrogante de las promesas, vacilaciones y espectáculos que le proporciona el sol, las nubes, el viento. La esperanza o el temor de la caza, la guerra, la cosecha, la ancianidad, la muerte y su desconocida realización es lo que al hombre le hace sentir su pequeñez, y dirigirse suplicante a las alturas. De este modo la idea de un absoluto, de una divinidad penetra con ahinco en su interior. Esta idea se realiza socialmente en las clases sacerdotales. Estas aprenden su oficio y van perfeccionando colectivamente la ciencia y el arte del trato con Dios. Pero ese trato tiene su expresión más profunda en el interior del individuo, en el alma. Se multiplican los símbolos, los lugares sagrados, y surge específicamente la concepción del mundo y de la vida. En parte, de esos símbolos se derivan supuestos metafísicos. El idealismo de la libertad supone la doctrina de un Dios espiritual. La doctrina religiosa *TODO-UNO*, y la especulación de la India prepararon el panteísmo metafísico y las elucubraciones de los neoplatónicos, Bruno, Spinoza, y Schopenhauer. De la teología escolástica llegamos conceptualmente a Descartes, Wolff y Kant.

La concepción artística del mundo y de la vida parte, en cambio, de algo singular, dado en los sentidos, pero que es destacada, cobra realce, se enlaza con otras circunstancias vitales y en formas geométricas, rítmicas, llenas de simetría, avanza en la interpretación del hecho concreto, para dar lejanamente la resonancia fundamental, el sentido del acaecer, el significado que adquiere la totalidad de la vida.

Todas las primigenias creaciones artísticas están impregnadas de simbolismo y sentimiento religioso. El arte, por esto, quiere volar a lo eterno. La mirada artística es de gran amplitud, y en espíritus potentes como Miguel Angel, Beethoven, Ricardo Wagner, surge de su conciencia el calor para llegar a una concepción del mundo.

La poesía es la más típica y expresiva de las artes, y, apoyándose en una sensación recibida, salta aladamente a una expresión de la naturaleza de la vida y revela al alma su significado. Descubre el secreto del hombre y le abre la visión de un mundo más alto y embriagador. Los estados de ánimo que caracterizan la elevación poética pueden ponerse como ejemplo en Job, las tragedias áticas, Dante, Shakespeare, Goethe, Schiller, Fausto, los Nibelungos, y el Empédocles de Hölderlin.

Entrelazada y oriunda de las siderales regiones de la religión y la poesía surge la concepción del mundo metafísico, elaborada en conexiones conceptuales, y que se presenta con pretensiones de validez universal. El saber matemático y astronómico de los egipcios y los babilonios es aliado del sacerdocio, del cual se va independizando en las colonias jónicas. El viejo problema del enigma del mundo inquieta tanto a los pitagóricos, como a los heracliteanos, como a los sacerdotes del Oriente. Esta cuestión se discutió ampliamente en las escuelas filosóficas helénicas. Cambia la perspectiva al variar las actitudes religiosas a las metafísicas. La imagen sensible del mundo es transformada en la astronómica; el sentimiento y la voluntad se objetivan en valores, fines y reglas; el investigar los fundamentos conduce a la lógica, el afán de solución trae la idea de la causa primera, el bien sumo y el fin último. La metafísica se hace sistema, y su expresión depende, en gran parte, de la original actitud que las grandes personalidades filosóficas hayan tomado ante la vida. Spinoza parte en su tratado de la consideración de los dolores, del temor, de la esperanza, de la alegría humana para intentar llegar a la alegría eterna. El colosal brinco de Fichte que salta desde la plataforma kantiana está originado por un primitivo estado de ánimo que cree en la independencia moral de la persona frente a la naturaleza para llegar a adquirir la majestad del hombre heroico que se columpia en el orden supraterráneo de las cosas.

Podemos decir, con Dilthey, que toda auténtica concepción del mundo es una intuición que surge del hecho de estar inmerso en la vida. El citado autor hace una clasificación

entre los tipos de la concepción del mundo en metafísica y se refiere al naturalismo, al idealismo de la libertad y al idealismo objetivo.

Según el naturalismo, el hombre se encuentra condicionado por la naturaleza, por los instintos, deseos, apetitos y corrientes de vendaval, con las potencias demoníacas que entretienen el desarrollo de los sucesos. Tras las transparencias luminosas de la santidad hecha de ascesis y renuncia, está el carnal deseo de los epicúreos. También tenía su puesto el hombre sensual bajo el magno imperio sacerdotal del Oriente; y ahí tenemos cobijado en la sombra del mundo cristiano, la inflexión, tonalidades y sentido picaresco de los cantares provenzales que hicieron sonreír de gozo y excitaron la imaginación de Occidente. Muchas poesías cortesanas alemanas, la épica francesa y la de Tristán son las manifestaciones clorofílicas por donde se respira el naturalismo de esos siglos. La subordinación de la voluntad a los impulsos corporales es la homogeneidad en que se desenvuelve esta concepción y que va desde Demócrito a Hobbes.

El ideal de placer que eleva a visión doctrinal el goce exquisito de cada pulsación está en Protágoras, conteniendo el hedonismo de Aristipo; Demócrito, Epicuro, Lucrecio, y Feurbach son los puntales en tensión, y los hitos que marcan doctrinalmente la concepción naturalista del mundo.

En el idealismo de la libertad podemos encuadrar una serie de sistemas que, para la resolución de los problemas de la vida, apuntan a una misma dirección. La gracia vigorosa y el vuelo de flor en flor que como abeja libadora de mieles exquisitas busca el desarrollo musical de la libertad humana a través de la historia, puede decirse que emergió de aquella colmena de pequeñas poblaciones helénicas que hicieron a la Grecia clásica. «La energía formadora, plasmadora, soberana de este espíritu se convierte en Anaxágoras, Sócrates, Platón y Aristóteles en principio de la comprensión del mundo». (1)

Cicerón, la escuela escocesa y los padres de la iglesia se

(1) Dilthey: El idealismo de la libertad (Teoría de la concepción del mundo).

dan cuenta de la afinidad que los liga a esta dirección; la misma percatación e idéntica semejanza de óptica universal para valorar los temas permanentes de meditación enlazó a Kant, Jacobini, Maine de Biran y filósofos franceses hasta Bergson.

El espíritu, en este orden de sistemas del idealismo de la libertad, siente que su actuación es soberana frente a la causalidad física de la naturaleza. El individuo se ve libremente unido, con gran intimidad a las restantes personas que gozan de semejante libertad; de ese modo la libertad de los demás depende de su actuación, y, a la vez, cada uno ejerce su acción sobre la nativa espontaneidad de los restantes. Este sentimiento de libérrima interdependencia, desconectado de la causalidad natural es proyectado al orden general del universo y surge la idea de Dios, como algo que domina a toda ley física. La regla «ex nihilo nihil fit» que rige en el campo de la naturaleza es anulada por el espíritu y surge el concepto metafísico de la creación, como auténtica doctrina cristiana y expresión de la trascendencia de la divinidad.

Las condiciones de validez universal de la teoría del conocimiento se funda en los hechos de conciencia. De ésta arranca, para objetivarse en teoría, el insondable ideal de afán infinito que representa artísticamente Schiller en el poema de los anhelos inacabados que fueron sus obras.

El fundamento de validez en los hechos de la conciencia es indestructible como sentimiento metafísico de los gestos heroicos. Desde este punto de vista del idealismo de la libertad, el ideal de los santos se presenta como prueba de sí mismo. Es la absoluta confianza en el propio valor de la personalidad la que justifica toda actuación de las potencias y de los métodos con que opera; la fe ciega indemostrada, pero sentida, en los arcanos del profundo yo, es la que impulsa al proyectil que hunde y hunde buscando el impacto sideral en nebulosas y constelaciones.

Ciertas sugerencias del Evangelio se pueden interpretar como aludiendo a este estado de potencia abierta a vuelos in-

menos: «¿que importa ganar todo el mundo si pierdes tu alma?».

* Otro de los nombres que acotan el lugar donde podemos inscribir otra serie de órdenes de sistemas es el idealismo objetivo. Los autores representantes están diseminados, como amapolas en primavera por todos los estadios de la historia y van dando su colorido desde Jenófanes, Heráclito, Parménides, los estoicos, Giordano-Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Scheleiermager y Nicolás de Cusa.

Una de las actitudes fundamentales de esta clase de sistemas es esa clase de disposición de ánimo que encuentra la resolución de todas las disonancias de la vida en una armonía universal de todas las cosas. Las contradicciones de la existencia se resuelven, no en una coordinación de las cosas por semejanza o uniformidad, sino en la contemplación conjunta de las partes en un todo, en la amplia conexión de todos los seres.

Fijémonos brevemente en el espectáculo de la antigüedad y escojamos al azar, como ante abundosa colección, cualquiera de los frutos filosóficos que produjo, y que bien pudiera ser el bueno de Heráclito. Convierte en objeto de meditación aquello que le es más cercano, más inmediato, más ambiental. Lo que para la gente es lo insignificante, lo despreciable o lo terrible de la vida, pero siempre encerrado en un particular individualismo egoísta, adquiere para este filósofo una amplia proyección sobre la escena de los acaeceres históricos. Las ideas de fluencia constante, de corruptibilidad y, a la vez, de un orden inteligente que anidan, como inquietos mochuelos, en su doctrina... ¿No hemos observado, señores, que los mochuelos de estas ideas van a cruzar, agrandados, los cielos de la historia para posarse en la cabeza visionaria de Ortega? El carácter de Heráclito resuelve el sentimiento trágico de la marcha incesante del tiempo, en la cual siempre es y deja de ser presente, en la conciencia de la regularidad de semejante fluencia. ¿No sentimos aletear graciosamente la metáfora orteguiana dando nueva expresión al viejo heraclitismo?

La idea de Nicolás de Cusa que explica la fina concep-

ción del universo según la cual la cosa singular refleja en su lugar el universo, como una contracción del todo, la podemos enlazar, en un más amplio sentido con la aseveración de Ortega en «Kant» cuando dice que la medida de las cosas, su modo, su «ni más ni menos» su «así y no de otra manera» es su «ser» y este ser implica la intervención del hombre, y añade este último, en una nota, que el Cardenal Cusano hacía profundos retruécanos derivando «mensura» de «mens».

¿No es cierto que en virtud de estas y otras conexiones, y por su actitud de meditar sobre lo inmediato y ambiental está Ortega metido y atravesado por las magnéticas corrientes del idealismo objetivo?

* * *

La segunda decena del presente siglo es de producción intelectual tan importante que en ella anuncia nuestro maestro la pleamar filosófica. Los rótulos que van elevando su grandeza buscando en las alturas, como apuestos galanes, el beso de la sabiduría son: la «Ética» de Hartman; «Die Wissensformen und die Gesellschaft» y «Die Stellung des Menschen im Kosmos» de Scheler; «Formale und transzendente Logik» de Husserl.

En 1927 aparece «Sein und Zeint» de Heidegger. Con este libro de Heidegger, el existencialismo recibe una enorme potencia inicial, pero ha ido perdiendo color, desvirtuado por el deseo de muchos autores de aparecer como existencialistas, sin sentir en su médula la angustia de los problemas que semejante expresión encierra, y por el afán de vulgarizar la doctrina. Ahí tenemos a Sartre y sus secuaces revolviéndose en polémica y confusa discusión. Según creo, éste ha dicho que la existencia es primero que la esencia. ¿Hemos entendido con dignidad a Heidegger? Para Heidegger, metafísica es «el conocimiento que de su propio ser, como ser, tiene el hombre». Pero este ser, fundamentalmente consiste en estar en el mundo, estar constituido por la temporalidad, por la historia.

Dilthey había analizado con detenimiento, la peregrinación, la realidad, el tiempo, la conexión de la vida. Presente, pasado y futuro son especiales puntos de meditación diltheyiana y

heideggerianas. Para Dilthey la observación de la vida actual es imposible, «el presente no se da nunca» (1) todo lo que observamos es pasado congelado ante la frialdad de nuestra pupila, pero en cuanto observado y vivido es actual porque «todo lo que está ahí para nosotros lo está en el presente» (2).

Heidegger proclama la metafísica historicidad del ser y muy en particular del hombre. Este es un proyecto, un todavía no... todavía no... de la muerte ineludible, del no ser. «La vida es un caminar hacia la muerte». La angustia, henchida fabulosamente de desesperación, nos espolea a realizar sombríamente nuestro destino, que es hundirnos en la nada, en el vacío insondable, como el maldito parricida arrojado en lo profundo del oceano (3).

Estos puntos, así como el concepto de angustia de Kierkegaard, habría que tener en cuenta para estudiar a Ortega. Lo insinuamos tan solo como sugerencia y apuntamiento de problemas, que indican direcciones para más amplias y sistemáticas exposiciones. Un estudio a fondo de la temporalidad es labor necesaria para la resolución de la antinomias que esta filosofía ha planteado.

Martín Heidegger, sucesor de Husserl en Friburgo, el último de sus grandes discípulos termina el primer volumen de su obra «Sein und Zein», con una dramática interrogación clavada restañeante en la herida metafísica que ha producido la temporalidad: «El tiempo primordial, ¿puede servir de base para encontrar el sentido (universal) del ser? ¿Se basará todo ser en el tiempo?».

(1) Wilhelm Dilthey: El Mundo histórico, vivencia, expresión y comprensión.

(2) Wilhelm Dilthey: El Mundo histórico, vivencia, expresión y comprensión.

(3) En cuanto las dificultades de la vida me den margen para ello, haré un estudio sobre el sistema de Heidegger.

LA VIDA COMO "REALIDAD RADICAL"

EL CONCEPTO DE LA VIDA EN ORTEGA

Julian Marias, discípulo y gran admirador de Ortega, aparte de otros estudios que le ha dedicado, publica en 1942, un trabajo titulado "El hombre se pregunta: ¿qué es esta única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir?, ¿cómo ha llegado a ser si no esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es... la realidad transcendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. (Ortega y Gasset: Historia como sistema, Revista de Occidente, Madrid, 1942).

Donde la lógica con la que el europeo ha sido devoto, y que descubrió la minúscula particular del ser inserto en las cosas. El noble animal, riengo y polifancia, deja atrás la columna, la cultura intelectualista, ya más lejos de sí. Es como preocuparse y realidad, la vida con todos sus instantes y emergencias procelosas. Como cultura quiere ser la cultura superior a las demás que han sido. No la razón pura, sino la razón vital, ante la cual se abre la rotundidad de un mundo inexplorado e inmenso que ha de conquistar. Las crines ondeantes al aire y la sangre impetuosa en sus venas, el joven correte brinca y se lanza decidido con nostalgia de leonismo. Lleva la esperanza de hundirse en la profundidad cósmica y rodear al universo, para reducirlo a la

LA VIDA COMO "REALIDAD RADICAL"

Julián Marías, discípulo y gran admirador de Ortega, aparte de otros estudios que le ha dedicado, publica en 1948, un trabajo titulado: «Ortega y la idea de la razón vital».

En la portada del libro se ve un grabado o dibujo muy significativo. Aparece a mano izquierda una graciosa columna tronchada, de aire ático, y como saliendo de ella, un brioso corcel que avanza y se inicia, arrogante y acometedor, en una carrera hacia el horizonte sin fin.

Parece que la columna quiere ser el signo evocador de todas las culturas que han precedido a la nuestra, a la que nosotros vivimos y que formaron el venerable arcano de la tradición. Especialmente parece referirse a la cultura helénica, de donde nos viene esa formulación de la lógica con la que el europeo ha sido devoto, y que descubrió la minúscula partícula del ser insito en las cosas. El noble animal, riesgo y petulancia, deja atrás la columna, la cultura intelectualista, van más lejos de ella. Es como presupuesto y realidad, la vida con todos sus instintos y emergencias procelosas. Como cultura quiere ser la cultura superior a las demás que han sido. No la razón pura, sino la razón vital, ante la cual se abre la rotundidad de un mundo inexplorado e inmenso que ha de conquistar. Las crines ondeantes al aire y la sangre impetuosa en sus entrañas, el joven corcel brinca y se lanza decidido con nostalgia de lejanías. Lleva la esperanza de hundirse en la profundidad cósmica y rodear al universo, para reducirlo a la

vivencia vital, para que le diga: *Primum circundedit me: Tú eres el primero y el que más perfectamente me delimitaste, me comprendiste.*

El libro de Marías se divide en cuatro partes tituladas respectivamente: 1.º Una figura filosófica. 2.º La metafísica de Ortega. 3.º Los problemas de la vida colectiva. 4.º La razón vital como posibilidad.

De estas cuatro partes la más extensa y enjundiosa es la segunda: La metafísica de Ortega. Comienza con estas palabras:

«Una metafísica es, por lo pronto, una idea de la realidad. La metafísica de Ortega significa una innovación radical porque no es sólo una metafísica más, distinta de las existentes, sino el punto de vista que permite iniciar una etapa nueva del pensamiento filosófico».

Al principio del libro pone en paralelo los nombres de Suárez y Ortega. Ya en otro lugar, en el Manual de Historia de la filosofía, había escrito la siguiente frase: «Porque Ortega se ha ocupado sobre todo de la filosofía, y hoy España vuelve a contar, después de Suárez, con un auténtico metafísico, original y riguroso». A lo que el P. Joaquín Iriarte S. J. contesta muy irónicamente (*Razón y Fe*. Mayo 1949) «Unir así los nombres de Suárez y Ortega ¿no irá contra «el sentido histórico» el metafísico y varios otros más?»

En la oposición de estas opiniones alientan concepciones del mundo muy diferentes. Para compaginarlas y contrastarlas debiéramos investigar el último sentido que realmente tiene la metafísica. No lo vamos a hacer aquí, sino tan sólo tratar de comprender y observar ligeramente algo de la idea del ser y de la metafísica que Ortega nos ha expuesto, como presupuesto para situar lógicamente la idea de la razón vital.

Los libros de Ortega han sido como relámpagos que pretendieron iluminar el nuevo camino; presentimientos que entreveían, en la noche agónica de la modernidad, el despuntar de la naciente aurora. El camino en el que inicialmente quieren tremular los nuevos pasos, con las primeras luces asustadizas del canto del gallo, es la versión que desde 1935 corre en lengua inglesa: «Historia como sistema». El nuevo

repliegue metafísico que el león hispano ha vuelto a realizar en el recato de su corazón es «Historia como sistema».

Curioso estudio el encontrar el paralelismo de esta obra con la empresa universal española. Pero vamos a dejar, paradójicamente, el significado histórico de esta obra para concretarnos al estrictamente filosófico.

Las primeras frases con que tropezamos, y que hieren, como operación quirúrgica, a nuestro propio yo, son estas: «La vida humana es una realidad extraña de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella». Este párrafo se muestra con indudable sabor ontológico en el contenido y en la forma. El término «realidad», equivalente a «ser» es el lugar donde se han dirigido todos los filósofos, como los poetas a la ilusión, las mujeres al amor, y a las alturas el águila. Oigamos al intérprete del pensamiento orteguiano: «La filosofía de Ortega se presenta en una de sus dimensiones como superación del realismo y del idealismo... En rigor, realismo e idealismo no han llegado a ser idea de la realidad, sino sólo ideas distintas acerca de la primacía de unas realidades respectivas en otras. Esto es ya plenamente visible en Descartes, el cual afirma la prioridad ontológica del «yo» sobre las «cosas»; pero cuando va a explicar qué son uno y qué son otras dice que son «res cogitans» y «res extensa», es decir convienen en ser «res»; y cuando se le pregunta qué es «res», en que consiste ser cosa o sustancia, declara taxativamente qué no lo sabe, porque eso, el ser cosa existente, no nos afecta. Dicho en otros términos, conocemos la cosa pensante y la cosa extensa por lo que tienen de pensante y de extensa, por sus atributos, no por lo que tienen de cosa... La respuesta de Ortega es taxativa: «La realidad radical es nuestra vida» (Ortega y la idea de la razón vital).

Según esto la filosofía anterior se había ocupado de las cosas, no por lo que tienen de mismas sino por lo que tienen de cualidades; puede ser esto cierto en algunos casos, pero

no creemos que valga como absoluta generalidad. Sería frívola actitud olvidar el intento de apresar científicamente la cosa, en cuanto cosa, que llevó a cabo el laborioso bracear aristotélico-escolástico; podrá diferir el concepto de cosa, pero el intento mismo se dirige al mismo objeto. Ahora bien, dando un sentido más amplio, y a fuer de un heroico esfuerzo por querer liberar el término «realidad» de todo preconcepto o prejuicio materialista o espiritualista, la doctrina orteguiana responde que la realidad radical es nuestra vida. Lo más inmediato, ambiental y decisivo a nosotros mismos. Que no somos ni el yo escueto, ni las cosas. La vida no es una cosa más; es una entidad distinta a la cosa y a la «naturaleza». La vida no es ni cosa ni naturaleza. «Yo soy yo y mi circunstancia». «Para hablar del ser hombre, pues, —exclama el pensador— tenemos que elaborar un concepto noeático del ser, como se ha elaborado una geometría no eucladiana». Pero volvamos nuevamente al párrafo inicial con que «ex abrupto» se abre «Historia como sistema».

De la sencilla lectura del texto que anteriormente transcribimos, se ve como el pensador reconoce la existencia de diversas realidades, pero todas ellas tienen que estar referidas a la vida, y ésta es la realidad radical. ¿Por qué esto? No se dice que las demás realidades sean vivientes, sean vida, en cuanto existentes, sino que, «tienen de uno u otro modo que aparecer en ella». Cabe preguntarse si una realidad —si efectivamente lo es— puede subsumirse en otra —que lo sea—, de tal modo, y hundirse en la propia sustancia de esta otra, que desaparezca aquélla en cuanto realidad, y sólo aparezca exclusivamente en ésta. El desarrollo de esta tesis implicaría, en sus últimas consecuencias, la exposición y soluciones que se han formulado en cuanto a la doctrina panteísta y problemas afines. La vida como realidad absorbente de las demás. Toda realidad lo es en cuanto aparece en la vida. La vida es el principio determinante de la existencia de las demás realidades; todo está en ella. A ella hay que referir todas las demás. Es el ente primario del universo, dentro del cual y a través del cual se rige todo acontecer. Por lo mismo, aunque

no estrictamente todo sea vida, en amplio sentido todo es vida ya que ésta informa radicalmente la existencia y el ser, origen y fin, de toda otra realidad. Cualquiera de éstas no es más que la exteriorización o manifestación del principio vital. En el panteísmo en principio, todas las cosas son Dios o apariencias en el que aquél se manifiesta.

Aquí todo es vida o existencia intrínsecamente dependientes de ella. No hay una clara y absoluta delimitación entre las diversas realidades metafísicas. El problema que esto encierra es un problema de esencias y de límites: hasta dónde una cosa es y no es, en cuanto a ella existente y en relación con las demás. La cuestión del límite es uno de los más difíciles entrecruces ontológicos. Es equiparable, casi el mismo tema, que la cuestión del ser. No hacemos aquí más que aludir, a puntos de vista, en minúscula reducción. Si el límite de algo es una entidad que «per sé» sirve para delimitar la autonomía esencial —hasta donde realmente algo es—, con absoluta independencia de las demás realidades, contiguas o lejanas, como quizás parece desprenderse de ciertos textos aristotélicos y acaso del mismo Ortega en «Meditación del Quijote», nos encontramos con un concepto de límite muy peculiar. Este concepto de límite es de tal naturaleza, porque por sí mismo, limita totalmente la cosa, que le impide en absoluto la mínima comunicación con los demás. A esa cosa no le limita estrictamente ninguna. Será algo vacío sin la mínima relación con el resto del cosmos.

En cambio, si el límite de algo es el principio de otra cosa, radicalmente unida por sus límites respectivos, sin más averiguaciones funcionales, ni referentes al destino que las cosas limítrofes portan cada una, estarán tan unidas y compenetradas, tan fusionadas y henchidas la una de la otra, que por su propio y entrañable límite unidas, será la misma cosa. Dos en una. Pero la exposición de estas cuestiones del límite quede para otras ocasiones más reposadas. Esta y otras resonancias lejanas y fundamentales lleva el pensamiento orteguiano en su más pura melodía metafísica. A éstos y otros

devaneos nos conduce sin esfuerzo si pretendemos buscar el significado de aquella idea apuntada. «...en el sentido de que a ella —la vida— tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella».

También lo hemos insinuado arriba: la interpretación de esto requiere además, la dilucidación y esclarecimiento entre apariencia y realidad, parecer y sér.

Otra gran interrogante: ¿Porqué la vida humana es la realidad radical?

El pensador queda mudo ante esta pregunta, y no nos responde; embriagado con el placer del descubrimiento, dormita sin explicarnos satisfactoriamente el origen del mismo. «El hombre —se deleita en subrayar— no es cosa ninguna, sino un drama— su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento» (1). La objeción es obvia y ya formulada. Para que se dé un acontecimiento tiene que ocurrir en algún lugar determinado, y el acontecimiento tiene que alimentarse de alguna materia o sustancia necesaria para que acontezca. Todo acontecimiento se produce en un preciso «estado» material o espiritual, y yo no conozco nada en contra: que previamente ocurra ese acontecer, y luego, como resultado del mismo, una dimensión o precipitado espiritual o natural.

El asegurar esto último sin más, es una frívola temeridad mientras no se nos demuestre previa y rigurosamente los postulados para llegar a estas desconcertantes conclusiones. Creo entrever replegarse olímpicamente al pensador, esperando a que maduren sus frutos y se deshagan todas las dificultades. «Ya llegará la hora de la plenitud de la razón vital» — parece decir—. Mientras tanto sururra recatado: «La vida es un gerundio y no un participio», un «faciendum» y no un «factum» (2). ¿De qué se compone este «faciendum»? Yo me considero incapaz de entender, por ahora, un puro y abstractísimo «faciendum» sin ningún ingrediente más.

(1) Ortega y Gasset: *Historia como Sistema*, Revista de Occidente, Madrid, 1912.

(2) Ortega y Gasset: *Historia como Sistema*.

Mariás explica aun más: «La realidad radical —nuestra vida— no és, como antes anticipé, una «tercera» realidad, junto a la del yo y la de las cosas, ni tampoco su «suma», porque cuando se dice que es «yo con las cosas» se quiere decir que ambas —cosas y yo— son ingredientes abstractos de la vida, y ese «con» no es una estática coexistencia, sino el quehacer del yo con las cosas en que consiste precisamente vivir» (1).

En el estricto sentido, ningún acaecer cósmico, aunque sea de orden material, es una simple suma, sino que siempre tiene un ingrediente funcional con el resto del universo. El astro sonámbulo por las rutas siderales no realizará sólo su faena errabunda en el firmamento, sino que como nos enseñó Kepler, las leyes de su recorrido dependen de las demás estrellas y nebulosas, y si él se desviara, trastocaría las demás fuerzas y destruiría catastróficamente el orden existente. Tampoco el «con», que se da en la coexistencia de las cosas materiales, es estático de una manera absoluta. El simple asiento de una piedra sobre otra, implica cierto elemento dinámico ya que la una ejerce un peso, una fuerza, una energía que actúa constantemente sobre la otra y tiende a convertirse en movimiento. Si no se convierte es porque una fuerza de signo contrario lo impide. Y las dos fuerzas ejercen su acción evolutiva en la continuada pervivencia de esa piedra. También hay un quehacer de las cosas consigo mismo. De la misma manera que el quehacer del yo con las cosas, es en lo que consiste precisamente el vivir; el quehacer de las cosas consigo mismas, si no le queremos llamar de ese modo, será existir por otra parte ¿No es más natural, acaso, suponer que antes que la vida se dé, es necesario la existencia de esas otras realidades, el yo y la cosa? Primero será la existencia de esas realidades. Luego, cuando actúen inter-determinándose, tendremos la vida.

De todos modos sólo quisiéramos anotar una conclusión para tenerla más adelante en cuenta; que la vida no es esencial-

(1) Mariás: Ortega y la idea de la razón vital.

mente algo simplicísimo, sino todo lo contrario, complejidad.

«Frente al ser suficiente de la sustancia o la cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente menesteres» (1). ¿De qué son esos menesteres?... La función que todo menester cumple, dónde y cómo radica tal función, y dónde y de qué manera ha nacido, y para qué se ha desarrollado... Estas y otras antinomias quedan en el alma de las frases anotadas. El intérprete del pensamiento orteguiano, pretende comprender y esclarecer un tanto este terreno, totalmente desconocido, donde pisa tras el maestro: «Pero esto lleva consigo el descubrimiento de un método en virtud del cual resulte accesible y aprehensible esa realidad radical. La filosofía, propiamente no tiene método, sino que es método, vía hacia la realidad y ambas cosas van indisolublemente unidas. Ortega no hubiese podido descubrir y tomar posesión conceptual de la extraña realidad que es nuestra vida sin elaborar al mismo tiempo un método que fuese capaz, más allá de las formas conocidas del pensamiento, de aprehenderla en su peculiaridad y dar razón de ella: la razón vital» (2).

Un tanto complacidos quedamos con la promesa de que se nos aclarará el misterio. De que el método para descubrir y tomar posesión conceptual de la extraña realidad que es nuestra vida, es la razón vital.

Pero aquí late otra antinomia y contradicción con visos de insoluble. El concepto de razón vital depende del concepto de vida. La razón vital no puede existir sin una previa idea de la vida. La noción de la vida es el germen primario y fundamental del cual se deriva y arranca lógicamente, toda esa filosofía que se llama razón vital. Si la idea de la vida nos resulta ininteligible e incomprensible por su íntima contradicción como realidad radical, fallará toda ulterior construcción que sobre la misma se edifique.

Si este «logos» de la vida es esencialmente infundado en su fondo metafísico, la razón vital carecerá en absoluto de

(1) Ortega y Gasset; Historia como Sistema.

(2) Marías; Ortega y la idea de la razón vital.

toda base lógica, y no será más que una bella utopía, que un cerebro europeo lanzó por el espacio cuando su civilización se revolvía en la crisis. No puedo demostrar cumplidamente hasta qué punto son ciertas mis sospechas. Pero me temo muy sinceramente que estas sospechas sean el triste presagio de un próximo desenlace; la razón vital, fundada en un falso concepto de la vida, no subsistirá.

LA VIDA COMO EMPRESA Y RIESGO

La vida como «realidad radical», a que acabamos someramente de aludir, quiere tener un sentido plenamente ontológico; viene a ser el principio del cual parte todo acaecer cósmico, el centro de referencia al que hay que dirigir la significación de todo lo que nos es dado. Incorporando con violencia a esta actitud intelectual, la terminología que recibimos elaborada de aquellos cultos atenienses de hace 25 siglos, podemos decir que la vida es la esencia, la «ousía» de todo lo que impresiona nuestra pupila.

Vamos a ver el concepto de la vida como aparece en otro sentido en la obra orteguiana. La exposición de la misma aparece diluída en sus diversos libros. Esto de que las ideas de D. José aparezcan algo fragmentadas en los más diversos ensayos, no es un puro capricho, sino que obedece a las rigurosas consecuencias de su actitud pensante, templada y paralela a su íntima fluencia vital.

Esperemos que la coronación, si llega, de su teoría nos exponga más sistemáticamente el concepto de la vida.

En este segundo sentido que pretendemos analizar, la vida es como la realización de la esencia, del «ousía» ático, la concreción de ese «ousía» en un lugar y tiempo determinado, pero no idéntica y permanentemente igual a sí mismo, sino en continua mutación. Precisamente es el concepto de existencia, que no es esencia ni aún existencia sólo, sino algo más, a lo cual aspira como el suspiro que no se puede apresar

y reducirlo a un estado determinado, sino que mientras es suspiro, sale, exhala, e impregnado de sentido, lleva, volatizándose, ansias y anhelos insatisfechos. «La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en élla la «sustancia» es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente».

La vida es una empresa en la cual estamos inexorablemente lanzados, es naufragio y drama. Este y otros conceptos fulguran hirien es a través de las más diversas páginas. Sería una bonita faena contraponer esta idea pesimista de la vida, marcando el cenit y la ínfima inflexión, con el sentimiento optimista de la misma, que hace cinco siglos, en la primavera renacentista, dió su detonante colorido en los espíritus y las plumas europeas de antaño. Las dos concepciones reflejan el diverso clima histórico, lo cual justifica, en cierto punto, la concepción historicista, pero deja abierta por ello la posibilidad a las más sustanciales rectificaciones de la idea de la vida. Si a través de varias generaciones la idea de la vida se modifica totalmente, pilar básico en la obra de nuestro maestro, ¿qué quedará perviviendo de sus orientaciones?

La vida como empresa y riesgo aparece imbricando el conjuro magnífico de la expresión y el sentir orteguiano. Un párrafo extremadamente fiel de ese sentimiento aparece en el capítulo «Primitivismo y técnica» de «La rebelión de las masas». Reza así:

«No es cosa de lastrar este ensayo con toda una metafísica de la historia. Pero claro es que lo voy construyendo sobre el cimiento subterráneo de mis convicciones filosóficas expuestas o aludidas en otros lugares. No creo en la absoluta determinación de la historia. Al contrario, pienso que toda vida y por tanto, la histórica, se compone de puros instantes, cada uno de los cuales está relativamente indeterminado con respecto al anterior, de suerte que en él la realidad vacila, «pietine sur place»; y no sabe bien si decidirse por una u otra entre varias posibilidades. Este titubeo metafísico pro-

porciona a todo lo vital esa cualidad de vibración y estremecimiento».

La metafísica de la historia a que se refiere no es otra que esa extraña realidad radical que es la vida humana. Y aquí está la clave que necesitamos que se nos descifre: Por qué la realidad radical es la vida humana y no otra. ¿Por qué le surgió esta creencia a D. José? ¿Cómo se justifica histórica y lógicamente?

Relacionemos estas ideas con otro párrafo que dice: «...proviene de que, fieles a una ideología, en mi opinión periclitada, miran de la historia sólo la política o la cultura, y no advierten que todo eso es sólo la superficie de la historia; que la realidad histórica es, antes que eso y más hondo que eso, un puro afán de vivir, una potencia parecida a las cósmicas; no la misma pero sí hermana de la que inquieta al mar, fecundiza a la fiera, pone flor en el árbol, hace temblar la estrella» (1).

Si el puro afán de vivir es una potencia humana, del mismo linaje de la que inquieta al mar, no veo por qué se le ha de dar aquella primacía absoluta en el orden de las realidades metafísicas. Si es porque la llevamos más dentro de nosotros, porque la sentimos más, caemos inconscientemente en una interpretación sensorial y empírica casi epicúrea que nos lleva a conocer como máxima realidad aquella que hace pulsar con más ansia la carrera de nuestra sangre. También las mareas, la luna y los luceros determinan el giro de nuestro carácter y el sesgo de una batalla decisiva; podíamos pensar que la luz, o la sombra, o los espíritus que dan la dirección a las hondas lumínicas y hacen titubear las refulgenias astrales son la realidad radical. Cuando el gesto solemne del sacerdote romano investigaba en las entrañas de las aves, o en el vuelo de los pájaros, el destino futuro, creía que la realidad radical no es nuestra vida de la cual dependieron los diversos acontecimientos, sino que la realidad radical era el balbuceo espectral, latente y misterioso de aquellos signos

(1) Ortega y Gasset: La rebelión de las masas.

cósmicos de los cuales dependía, subordinada, nuestra vida...

Volvamos sobre el texto anterior para percibir, la sensación de riesgo que constituye la entraña vital. El término «realidad vacila» es la expresión, condensada y soslayada, de esa metafísica de la historia. Una realidad sustancialmente inestable, movediza, perennemente fluidificada. Cabe preguntarse si es posible una tal realidad, o si, desde luego, toda realidad es vacilante. Quisiéramos, con el recato posible, dentro de la desenvoltura y solemnidad que ello supone, entrar un poco en lo íntimo del pensador, para sorprender algo del concepto del «sér» que a través de esa expresión alienta. Habíamos aprendido de muy antiguo que el sér, «id quod est», es lo que es. No porque estemos afe-rrados a un estrecho concepto estático del sér, ni porque nos asuste una formulación dinámica de las categorías metafísicas, sino porque no encontramos la precisión debida a los conceptos filosóficos de la expresión realidad vacilante. Aún admitiendo que la esencia de la vida es cambio, y, precisamente por ello, se impone con más urgencia la formulación de un total sentido de la unidad, para integrar y hallar la significación rigurosa de ese cambio.

El concepto de riesgo y aventura como característica vital aparece en Ortega pero nos queda sin encontrar el sentido y la explicación de ese riesgo. Admitido como constituyente de la vida ese riesgo, la razón vital o histórica, no ha podido demostrar hasta ahora, sus últimas significaciones. Quizás algún día se lance a ello. Hasta hoy esa razón vital ha permanecido muda en este punto y ha dejado lanzada arriesgadamente al espacio la idea del riesgo que va en la vida.

Aleteando por el aire y susurrando en los oídos insinuante y fascinadora nos roza el tímpano y enardece el sentimiento como una canción marcial de gloria y de muerte. «Este titubeo metafísico proporciona a todo lo vital esa cualidad de vibración y estremecimiento.»

Casi a continuación vuelve a insistir en lo mismo. «La vida individual y colectiva, personal e histórica, es la única

entidad del universo cuya sustancia es peligro. Se compone de peripecias. Es rigurosamente hablando drama» (1).

Desde otro aspecto enfoca la cuestión cuando considera la vida, no ya como empresa en sí, no ya como escueto peligro y drama sin más, sino como drama, peligro y empresa en función de algo. Busca la finalidad que ha de absorber y tipificar el hecho bruto de la vida, pero tan absorto queda en la contemplación de la misma, que no se atreve a salir lógicamente de ahí para buscar en otro lugar nueva meditación. Es la rigurosa consecuencia de considerarla como realidad radical, fuera de la cual no hay realidades en absoluto. Fuera de la vida ninguna claridad iluminará otras realidades, que estrictamente no son vida humana, y que llegan hasta ella, rozándola levemente como exteriorizaciones indubitables de lo ultra vital. En el siguiente párrafo vemos la alusión a esas realidades que salen fuera de nosotros: «Vivir es ir disparando hacia algo, es caminar hacia una meta. La meta no es mi caminar, no es mi vida; es algo a que pongo a ésta y que por lo mismo está fuera de ella, más allá. Si me resuelvo a andar solo por dentro de mi vida, egoístamente, no avanzo, no voy a ninguna parte; doy vueltas y revueltas en un mismo lugar. Esto es laberinto, un camino que no lleva a nada, que se pierde en sí mismo, de puro no ser más que caminar dentro de sí» (2).

Aquí se muestra la vida como una realización que ha de ir preformándose y constituyéndose según el carácter con que aparezca ante ella, el lugar a donde va, está en función de esa meta. Ha de acompañarse a ella y obedecer las insinuaciones y seguir iluminada, desde lejos por la óptica de la meta a que se dirige. Es ella quien manda. O sea que la meta, el más allá es lo que absorbe las aspiraciones vitales, lo que la hace estar en tensión, en forma, y la insufla los efectos del mando mediante la obediencia y el esfuerzo. En definitiva, la actuación de la vida se ha de acoplar a la ruta que ha de alcanzar;

(1) Ortega y Gasset: La rebelión de las masas.

(2) Ortega y Gasset: La rebelión de las masas.

luego, quien reviste, según esto, los caracteres mayestáticos del mando y la soberanía es esa meta, ese más allá, la empresa, el destino. Y con ésto llegamos a una contradicción del pensamiento orteguiano, con la cual no hace más que eludir el rotundo planteamiento de la cuestión del mando en la sociedad y la clara formulación de acaeceres ultravitales.

Si comparamos y enfrentamos el párrafo transcrito con aquella frase que dice: «La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad»; aparentemente nos puede deslumbrar un poco la incostrastable consecuencia lógica que tiene esta idea con aquella otra: «Vivir es ir disparando hacia algo, es caminar hacia una meta». Parece inocuo, extremadamente claro e indubitable. Si vivir es ir hacia algo, caminar; ese algo, es el que ha de prefijar el rumbo, la velocidad y sentido de nuestros pasos, el que nos ha de mandar. Luego lógicamente la función de mando y de obedecer es la decisiva en toda sociedad. Pero si miramos con detención y valentía el fondo de estas ideas, vemos que la formulación de las mismas no es más que un deslizamiento superficial, alado, vaporoso y musical como el trino del ave cantora que nos deleita, sin penetrar en nuestra emotividad. Porque si «la meta no es mi caminar, mi vida», aunque la función de mando y obedecer sea la decisiva en toda, en toda sociedad, hemos de buscar de quién precede el mando, quién es ese ente con cualidades de tanta responsabilidad, tan alto y privilegiado, que manda. Y es evidente, que según todo esto, el mando no está en la sociedad, porque la sociedad como la historia es una potencia biológica, una vida colectiva. Esta potencia biológica, esta vida colectiva no puede ser la que manda, porque anteriormente indicamos que lo que manda no es precisamente la vida sino la meta, el más allá, el destino que está fuera de ella. Luego según la interpretación que se desprende del contradictorio contexto orteguiano, la sociedad no puede mandar. Tampoco, y por lo mismo, el mando radicará en una parte de esa sociedad. ¿Qué fórmula buscar para coordinar con logicidad las ideas que hemos anotado, con esta otra que asegura el decisivo significado del mando

en la sociedad? Resbala sobre nosotros este pensamiento, iceberg del discurso orteguiano que se rompe en dos fragmentos, el uno cargado de veracidad, el otro a la deriva de nuevas corrientes, descoyuntándose en lógicas algo distintas de la del maestro.

Y quedará en pie la cuestión de armonizar la idea desprendida anteriormente, de que el mando no puede residir en la sociedad, con este otro párrafo que tiene visos de gran veracidad, pero vaciando su significado en aquella idea: «Como ande en ésta (en la sociedad) turbia la cuestión de quien manda y quien obedece, todo lo demás andará impuro y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo, salvo geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada. Si el hombre fuese un ser solitario que accidentalmente se halla trabado en convivencia con otros, acaso permaneciese intacto a tales repercusiones, originadas en los desplazamientos y crisis del imperar, del poder. Pero como es social en su más elemental textura queda transtornado en su índole privada por mutaciones que en rigor sólo afectan inmediatamente a la colectividad. De aquí, que si se toma parte a un individuo y se le analiza sabe colegir sin más datos como anda en su país la conciencia del mando y la obediencia (1).

Ante esa impotencia de la sociedad para optar por el mando «per se», ante esa anomalía de que la obra y el hecho creado sea superior al creador; ante la imposibilidad de que la misma sociedad erija una norma o instancia superior con la cual se ha de gobernar, reaccionará el pensador años más tarde. En sus recatos y meditaciones se siente intérprete de la época, visionario de todos los tiempos, y el lector, pasando por las líneas de «Historia como sistema», percibe el colosal latido de angustia, que simboliza el autor y su época, pero, a la vez, se impone, como absoluta necesidad, el reconocimiento profundo de una realidad fuera de la vida.

«El hombre necesita una nueva revelación. Y hay reve-

(1) Ortega y Gasset: La rebelión de las masas.

lación siempre que el hombre se pone en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea ésta, con tal que nos parezca absolutamente realidad, y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción o imaginación de ella» (1).

La cuestión que aquí se sugiere, y que debió plantearse en toda su crudeza en «El tema de nuestro tiempo» abarca el sofisma siguiente: 1) la razón vital parte en todo momento de la vida como realidad primaria y radical, 2) existen otras realidades que no son la vida, 3) ésto nos deja abierta una perpetua interrogación de cómo coordinar y dar el sentido de esas realidades, en relación con la vida, si la razón vital no puede salir fundamentalmente de esta última.

(1) Ortega y Gasset: La rebelión de las masas.

LA VIDA COMO HISTORIA

Esa empresa, riesgo y acaecer, de que hemos hablado y que componen con otros ingredientes la idea de la vida, nos lleva directamente a la consideración histórica de la vida. Más aún, a una identificación de la vida con la historia. La fluidificación del acontecimiento es lo que constituye la historia, «permanente metamorfosis». Estas sugerencias se hallan diseminadas, con machacona insistencia, en numerosos textos orteguianos.

Quizá donde Ortega haya pretendido dejar más honda huella, y donde se haya sentido sembrador, («original y riguroso» según Marías) en el surco de la intelectualidad, es en su concepción metafísica de la vida como realidad radical. El segundo aspecto que analizamos, la vida como empresa, riesgo, drama y proyecto sugestivo de acaecer en común, es un tema muy manido por el sector de esos hombres de ideas, que enfáticamente se llaman existencialistas. El acontecer histórico en la vida es una de las retamas que con más esplendor arden y consumen las mentes de hoy, anunciando la nueva edad, tras la melancolía crepuscular de la modernidad. La idea de la historia ha caído sobre nosotros, y quiere pervivir en forma de creencia. Pretende incrustarse en nuestro estremecimiento medular, y hacer de cada latido humano, místico o epicúreo, una forma, no más, de la realización histórica que ha de ser sustituida por otras enteramente distintas. En cierto modo la conciencia histórica

se ha tenido siempre. La tradición que balbucea y late en el primitivismo más remoto, es, desde luego, una manifestación de esa conciencia histórica: en ella recibimos un conjunto de repertorios y herencia global dentro de la cual hemos de desarrollar nuestros afanes; queramos o no, hemos de cultivarla, y ella será la base, punto de partida para toda ulterior actividad nuestra. En ella nacemos inmersos. En la tradición estamos. En todas las épocas hubo, en su realidad innegable, tradición. En cualquier época y pueblo la veneración a los dioses y a la creencia de los padres, de los mayores, ha sido el hecho al que con sagrada y patética fidelidad permaneció adscrita centenariamente la interna constitución del hogar y la familia. Con el cultivo sistemático de la historia, esto que en principio no era más que creencia, voluntad, corazón y renunciamento a las normas recibidas, pasa a querer entrar en la categoría de la ciencia. Como ciencia humana sujeta a interpretaciones, rectificaciones, involucreción y ascenso. Ya Aristóteles dedicó gran parte de sus esfuerzos al estudio de la historia. Tácito y Polibio, en la época romana, continúan la labor. La primera mirada, escrutadora y genial, del saber cristiano que abarca cielos inmensos, S. Agustín, el caudaloso africano, nos da una interpretación teosófica de la humanidad. En la edad media bajo el signo de lo absoluto, no llega a la altura de las demás disciplinas, ésta histórica. Con la bullanguera explosión renacentista, clama el intelecto de esta época por la reconstrucción de aquella soñada perfección, que la humanidad adquirió en la pérdida civilización romano-helénica, y la inquietud histórica vuelve a enardecer los ánimos. Con el renacimiento, el progreso de historificación a que el hombre ha sido sometido, adquiere proporciones colosales. Después de Kant la ciencia se hace cultural; la cultura, histórica. En el XVII el cultivo de la historia en las clases aristócratas es algo indispensable. En el siglo XVIII se generaliza más. El siglo XIX, revolucionario y azorante, lo intensifica aún con la «escuela histórica». El ambiente está propicio para los Spengler, los Berdiaeff, Kurt, Burckhardt,

Rohde, Fustel de Coulanges, Keyserling, Ferrero; los Novalis, Schlegel, Erder, Humbold.

Después de ésto, la conciencia histórica es una dialéctica cortante, clavada en el fondo estremecido de nuestra época.

En 1949 dice el P. Iriarte en un libro titulado: «La ruta mental de Ortega». El sino del orteguismo, hasta ahora al menos, ha sido tener una filosofía vivaz y dispersa, en puntería y disparos constantes, pero sin la gran obra que se espera...

Rico en conocimientos y observador de la ruta aérea de las ideas, ha sembrado los pasos todos por donde se ha movido de infinidad de diminutas piezas varias en plumaje, canto y vuelo, desde el faisán dorado hasta el mirlo blanco. La volatería abatida por sus flechas en tan diversa y desigual que los colectores de sus obras se han visto mal para clasificarlas y darlas una mínima sistematización».

Era natural que este captador de la musicalidad de las ideas, que es Ortega, percibiera muy pronto el acuciamiento formidable que lleva en sí «el sentido histórico». Por ello se consideró desde prematura edad, uno de sus más conspicuos representantes. Y sus jóvenes meditaciones están impregnadas de historicidad. Sus obras más importantes son un recto paseo en los arcanos fundamentales de la historia. Como determinada trayectoria epocal suenan los rótulos: «Meditaciones del Quijote», «Historiología», «España Invertebrada», «Las Atlántidas», «El tema de nuestro tiempo», «La Rebelión de las masas»...

Pero donde se determina su clara posición en esta clase de estudios es al ocurrir su encuentro intelectual con un profesor que, allende el Rhin, hacía años explicaba en la capital de Alemania. El encuentro con Dilthey tiene unas características peculiares. Desde 1882 hasta 1911 fué, el germano, profesor de la Universidad de Berlín, como sucesor de Lotze. En 1906, por tanto, enseñaba en Berlín, donde Ortega estudiaba. Pero entonces no le conoció. Sobre este episodio comenta el P. Iriarte: «Entre los despistes intelectuales, este de Ortega que no da con un talento tan seme-

jante al suyo dentro del recinto de la Universidad donde moralmente al menos, se encuentran ambos, ni con su gran obra publicada desde 1883, quedará como caso único».

Hay en cambio una frase, escueta y recortada, en la obra diltheyana; reza así: «La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter». No ya el azar de los acontecimientos, ni el carácter de su persona, sino el destino y la fatalidad fueron los culpables, según Ortega, del tardo conocimiento del autor de la «Introducción de las Ciencias del espíritu».

Es alrededor de los 50 años, hacia 1933, cuando entran los estudios diltheyanos en la formal consideración del ilustre profesor de Metafísica de la Central. Como resultado de ésto, es su definitiva orientación a la historicidad; y el fruto inmediato, casi espontáneo, que la simiente diltheyana produjo en el suelo hispánico, es la obra que en la Revista de Occidente apareció aquel año «Guillermo Dilthey y la idea de la vida».

La idea que aquí se expone es la consideración de la vida como realidad exclusivamente histórica. Sin más ingredientes: La gran idea que encierra tal afirmación quiere ser «una forma necesaria del destino humano, una etapa de su evolución a la cual llega inexorablemente la humanidad cuando ha agotado las anteriores» (1). Esta gran Idea se la equipara con el estoicismo, el racionalismo, y el positivismo, que dibujaron sismográficamente la trepidación nuclear de una época. Por eso «el proceso de la vida europea actual depende del «tempo» de desarrollo que lleve la Idea de la vida» (2).

Desde entonces, esta gran Idea se hiende en los sesos del pensador y de ellos emanará, como fragancia espiritual, la serie preciosa de los atisbos orteguianos.

El historismo de Dilthey arranca, con nuevos sesgos, de la perspectiva que estudia, y con distinta fundamentación lógica en la llamada «escuela histórica». Este movimiento romántico, oteador de paisajes preteritos, cree en el alma de

(1) Ortega y Gasset: Guillermo Dilthey y la idea de la vida.

(2) Idem.

los pueblos, en el espíritu de las naciones, en el «Volkgeist», «esprit des nations», como algo sustantivo, manifestado particularmente en las costumbres populares. Es su idea fundamental. La esencial tesis que, en cambio, mantiene el historismo que con Dilthey se inicia y adquiere su radical formulación en Ortega, es la consideración de la vida como pura historia, donde precisamente lo sustantivo es el cambio.

Los hombres inmediatamente anteriores a Dilthey de la escuela histórica son Humboldt, Savigny, Niebuhr, Eichhorn. Los siguientes están más en contacto con aquél y se llaman Bopp, Bock, Jacobo, Grimm, Mommsen, Ritter, Ranke y Treitschke.

En Francia los representantes más preclaros habían sido Voltaire, Montesquieu, Turgot, Condorcet y Lessing.

La escuela histórica para el historismo. Dilthey-Ortega no supo ver la muda realidad, se quedó en los umbrales, no supo llegar a captar plenamente las últimas consecuencias de lo histórico, que ella pretendió estudiar. Como profeta que anuncia la nueva tierra de promisión no se cansa de repetir esas últimas consecuencias que el intelecto alcanza con el abrazo de la gran Idea.

«Basta ya con estirpar este residuo racionalista para que quede franca ante nuestra mirada como «sustancia» del hombre precisamente su variación, lo histórico. El hombre según esto, no tiene una «naturaleza sino una historia», se lee en las páginas de «Guillermo Dilthey o la idea de la vida». En el prólogo para franceses de «La Rebelión de las masas» salpica detonante y con carácter lapidario esta afirmación: «La historia es la realidad del hombre. No tiene otra». En el mismo prólogo fulgura otra idea que ya había lanzado en 1922 y es que los europeos son los inventores de lo más alto que hasta ahora se ha inventado: el sentido histórico. En «Historia como sistema», y en otros ensayos repite sin cesar la aseveración de que el hombre no tiene naturaleza y sólo historia. Estamos, como se ve, en la más radical formulación del historismo que se ha conocido.

Pasaremos por alto una multitud de detalles que al tema

se refieren y tan solo nos vamos a concretar en hacer una alusión sistemática a los restantes puntos capitales de la filosofía orteguiana que venimos estudiando.

La afirmación de que la única realidad del hombre es la historia se enlaza directamente con el núcleo metafísico de la concepción orteguiana, que cree en la vida humana como realidad radical. Luego, la exclusiva doctrina del ser humano será la doctrina histórica; la única metafísica que puede acontecer en el campo del saber, será la metafísica de la historia, metahistoria. Ninguna demostración rigurosa de ésto, y sí vuelo de ideas alrededor de esta actitud epicéntrica.

Para llegar a tales conclusiones hay que partir de supuestos que casi ningún hombre habíamos supuesto.

«En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades; puedo hacer ésto y lo otro. Si hago esto seré A, en el instante próximo; si hago lo otro, seré B» (1).

Este párrafo implica tremendas consecuencias: que los actos que realicemos nos determinan, no accidentalmente, sino sustancialmente; que del acto que producimos se deriva directamente nuestra íntima constitución ontológica. Lo cual es absurdo, porque ninguna acción puede ser, en absoluto, de categoría constitutiva superior al sujeto que la ejecuta. Además, semejante frase desconoce la característica del ser humano: su esencial e interna unidad a través de todas vicisitudes. Esa permanente unidad, es lo único que da sentido pleno al yo, lo único que le hace al yo ser yo, ya que la unidad es la permanencia e intensa continuidad del yo. Sin esa continuidad carecería de sentido la historia que se pretende analizar, pues si en ésta lo decisivo es la discontinuidad nunca se podrá encontrar la relación de unos hechos con otros. Si haciendo una cosa soy A, y haciendo otra B, haciendo otra seré C, y nadie podrá saber si al cabo de varios instantes soy Z, o soy J. Con ello, desconectada toda conexión fundamental entre los sucesivos acaeceres humanos, se deshace la posibilidad misma de lo histórico, ya que ésto, imposible de reducirse

(1) Ortega y Gasset: Historia como sistema.

sin-téticamente a esenciales unidades conceptuales, se diluye en un auténtico caos. Es indudable y a cualquiera se le ocurre la objeción: haga ésto o haga lo otro, siempre seré el mismo.

Tal razonamiento del que estamos viendo sus puntos flacos, pugna, además, con otro aspecto de la doctrina orteguiana. Si la realidad radical es la vida humana, esa realidad radical no podrá ser A y sucesivamente B, por un acto cualquiera, sino que si realmente es tal realidad, será única y fundamentalmente la realidad radical.

Y enfocando el asunto desde nuevas perspectivas, diremos que si el hombre sólo fuese historia, cabría preguntarse, qué era el hombre cuando aún no tenía historia, cuando comenzaba a existir. Según la interpretación aludida, sería hombre carente de historia, es decir, no hombre, lo cual es inaceptable.

Hemos de admitir algún ingrediente más de la historia en la constitución humana para que sea tal; hemos de pensar, pues, en alguna disposición o naturaleza que la informe. La historia, sin otros sedimentos que determinan el sentido universal de la misma, es una utopía, un mito, una irrealdad. La concepción historista orteguiana tritura todo signo de permanencia y absoluto que caracteriza una de las más claras y decisivas aspiraciones humanas. Por un lado, el continuo movimiento, y transformación de todas las acciones; por otro lado, la intrínseca variación que con ello experimenta el ser humano. Por el sempiterno flujo adjetivo del acaecer, y por la mutación esencial subjetiva, esta concepción deshace todo asiento que el hombre pudo tener en la ciencia, en el arte, en la religión. Es una actitud trituradora de todas las lógicas.

Muy distinta es la concepción de Hegel al ver la historia con su «fría mirada de esfinge» como realización de la Idea, la encarnación del espíritu que se insufla en la humanidad y la dirige a través de convulsiones y edades. De este modo el «espíritu» proyecta en la vastedad de todos los tiempos una sistemática especial y una conexión cerrada de elementos y tendencias explicables cualquiera de ellas, subordinadas en armónica grandeza a la Idea. Cada tiempo o edad se valori-

zará, en consecuencia, por la distancia a que se encuentre de esa Idea, de ese Absoluto, de ese Espíritu. Y una sencilla acción no se la encuadrará exclusivamente en el coto cerrado de la vida de que procede, sino que será trascendencia lejana, y adquirirá su plenitud según la fidelidad con que haya plasmado las formas del espíritu. Rige la más estricta unidad no sólo en las diversas acciones de una vida, sino en el conjunto de todas las acciones de la humanidad pendulando sobre la Idea.

Lo constructivo de esa versión es innegable. Muy afiligranadas preciosidades metafóricas podíamos deslizar a tenor de la alegoría de la humanidad pendulando sobre la Idea, pero el significado hondo que ello encierra sobrepasa el externo fulgor poético. Otros ecos, oriundos de la parcela fenomenológica, pueden enlazarse con la construcción hegeliana, valorando realísticamente el proceso histórico.

Sigamos al pie de la letra a ese «embriagado de las esencias» que en cortas palabras nos da una síntesis insuperable deshaciendo el historismo.

«Escapamos pues a un relativismo filosófico como aquél a que sucumbe, por ejemplo Spengler, a pesar de admitir una pluralidad de organizaciones racionales.

»Pero no escapamos a este relativismo porque neguemos o restrinjamos, como ciertas filosofías, contemporáneas de los valores absolutistas y caprichosas, el hecho, fácil de comprobar, de la relatividad de las organizaciones racionales mismas, y sucumbamos a un «europeísmo» igualmente caprichoso, o a otra posición cualquiera que se haya tomado siguiendo simplemente la pauta de una cultura y que sin embargo tenga una «localización» por válida para todo hombre y toda historia; ni tampoco porque como, por ejemplo, desea, de un modo harto extraño, Troeltsch, «afirmemos» esta nuestra localización europea, a pesar de conocer su relatividad, con un mero postulado, esto es, «sic volo, sic jubeo»; sino que escapamos a él porque analógicamente a como en su terreno lo ha hecho la teoría de Einstein suspendemos por decirlo así, infinitamente más alto que todos

los sistemas de valores existentes de hecho en la historia hasta el presente, el reino absoluto de las ideas y los valores correspondientes a la idea esencial del hombre; y así, por ejemplo consideramos todos los órdenes de bienes, órdenes de fines, órdenes de normas de la sociedad humana, en la estética, la religión, el derecho, el arte, como absolutamente relativos e histórica y sociológicamente condicionados por la posición de cada caso, no conservando nada más que «la idea» del «logos» objetivo y eterno, penetrar en cuyos superlativos misterios, bajo la forma de una historia esencialmente necesaria del espíritu, no es cosa de una nación, ni de un círculo de cultura, ni de una edad cultural, ni de todas las edades culturales habidas hasta aquí, sino de todas juntas con inclusión de las futuras, en una cooperación solidaria, especial o temporal, de sujetos culturales insustituibles por individuos únicos» (1).

Como se ve ese joven plantón, que fué en filosofía Max Scheler, considera la faena de penetrar en los misterios que encierra la idea del logos objetivo y eterno, hazaña de cooperación solidaria de todas las culturas que han acontecido y acontecerán. Por otra parte esas culturas penden precisamente del reino absoluto de las ideas y los valores.

Aseveraciones que tienen un linaje hegeliano rotundo. Se oponen el sentir orteguiano que admite lo contrario: que esas ideas y valores que en Scheler son absolutas, se relativizan y dependen de la continua transmutación de las culturas, de la vida humana que también continuamente se transmuta.

Esto nos lleva a enfrentar directamente «la ratio» pura de signo absoluto y eterno, con la razón vital de signo movedido y eternamente refluente.

Si la humanidad depende del reino absoluto de las ideas y valores, a éstas se ha de acoplar el movimiento de aquélla. En cambio, si las ideas son sólo creaciones del hombre, si la realidad absoluta, si la realidad radical es la vida humana, a

(1) Max Scheler: Sociología del saber.

ésta hemos de referir totalmente, en el empirismo de cada instante, cualquier emanación que se nos presente en forma de arte, religión, ideas o valores. Según la última tesis, todo método racional o científico se someterá al imperio de la razón vital. «La gran averiguación que de ella esperamos, puesto que de ella esperamos la aclaración de la realidad humana y con ello de qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor y qué es lo peor» (1).

La afirmación de L. de Ranke al decir que toda fase de la cultura es «igualmente inmediata de Dios», sólo adquiere significado con la puesta en juego de la razón absoluta, haciendo depender el destino humano de una realidad externa y superior al hombre, realizándose culturalmente los valores de la Idea a través de la humanidad. En cambio con la razón vital, tal pensamiento de Ranke es una trágica ironía que sonroja la humanidad dolorida, ya que según esa misma razón vital, toda cultura será igualmente inmediatamente de Dios por el solo hecho de tener un pasado. Con ello se justifica hipócritamente las situaciones del hombre actual, que pretende regir la razón vital sin darle una clara normatividad para buscar su salvación. La razón histórica concreta sólo hablará «a posteriori», cuando agonice la humanidad y la razón sea existente o clarísimamente vislumbra.

El saber de salvación que, en principio, quiere representar la razón vital, se convierte así en una lejana óptica inasequible al hombre concreto que deslumbra.

La pura razón equiparable a la razón natural y eterna, es desinteresada contemplación, es «efronesis», pero también susceptible de actualizarse en concreto.

(1) Ortega y Gasset: Historia como sistema.

En este somero análisis del concepto de la vida en Ortega, hemos recogido algunas alusiones desperdigadas a través de su obra sobre la vida como realidad radical, como empresa, riesgo, acaecer y como historia. No pasa de ser meras alusiones o referencias, pero que enlazadas convenientemente pueden proporcionar al estudioso una orientación sistemática en el bosque espeso y frondoso que constituye la gama de las plantones de las ideas orteguianas. La gran cuestión él la quedó hasta ahora fuera de sus páginas, no la expuso con la amplitud y suficiente desarrollo que ansían los que seguimos sus creaciones intelectuales. Creemos que el maestro se apresta a satisfacernos y a hablar solemnemente a través de los «grandes mamotretos». Esperemos con paciencia. Por eso estos comentarios, como lo que comentan, han de parecer forzosamente mancos. «Obligaría a desarrollar con plenitud la doctrina sobre la vida humana que, como un contrapunto, queda enlazada, insinuada, musitada, en ellas. Tal vez pronto pueda ser gritada» (1).

Pero no creemos que este comentario carezca en absoluto de sentido. Será una modesta preparación para que en nosotros caiga, desde las alturas, el beneficioso maná de las enseñanzas doctrinales. El desarrollar con plenitud la doctrina sobre la vida humana, será el resultado de integrar unitariamente estos contrapuntos en el fondo esencial, pleno de musicalidad del escenario que informa la totalidad de los aspectos humanos; en ese escenario han ido desfilando, penetrándose, insinuándose por escotillón, y por la puerta principal, todos los ingredientes que desarrollados sistemáticamente y proyectados gigantescamente esperemos que den la melodía de la plenitud de la doctrina sobre la vida humana.

(1) Ortega y Gasset: La rebelión de las masas.

De LA RAZÓN COMO PRINCIPIO

De la razón, al hombre, al principio, la usamos proyectándola sobre cualquier contingencia exterior, sin reparar apenas en el instrumento y la forma con que realizaba tales operaciones racionales. Más tarde, a fuerza de usarla, repara en ella, y sobre la misma, a su vez, enfoca la racionalidad de nuevos conocimientos. Es un fenómeno curioso éste de que el cognoscente, encarado primariamente, aunque no totalmente en el intelecto, en vez de dirigir hacia afuera su visión, la vuelve hacia sí mismo. De este modo sujeto y objeto vienen a ser el mismo ente. La razón de esa razón, de otras causas va a ser razón de la misma razón. Esto puede interpretarse en el sentido psicológico que es el más inmediato y superficial, o en sentido más fundamentalmente, ontológico y universal. En este último caso tenemos el magno problema de justificar la razón, o lo que es igual, de justificar la filosofía en sus bases generales. Para tocar sumariamente este punto vamos a realizar un ascético recorrido, haciendo breves referencias a la razón como facultad, como forma de formas, y como principio.

La razón como facultad, es equiparable a la inteligencia y al intelecto, los modos más comunes en que se manifiesta en el hombre la propiedad cognoscitiva. La razón como facultad supone una aptitud, y toda aptitud lleva el

LA RAZON COMO FACULTAD

Desde los más remotos tiempos preocupó el tema de la razón. El hombre, al principio, la usaba proyectándola sobre cualquier contingencia exterior, sin reparar apenas en el instrumento y la forma con que realizaba tales operaciones racionales. Más tarde, a fuerza de usarla, repara en ella, y sobre la misma, a su vez, enfoca la racionalidad de nuevos conocimientos. Es un fenómeno curioso éste de que el cognoscente, encarnado primordialmente, aunque no totalmente en el intelecto, en vez de dirigir hacia afuera su visión, la vuelve hacia sí mismo. De este modo sujeto y objeto vienen a ser el mismo ente. La razón de esa razón de otras causas va a ser razón de la misma razón. Esto puede interpretarse en el sentido psicológico que es el más inmediato y superficial, o en sentido más fundamentalmente, ontológico y universal. En este último caso tenemos el magno problema de justificar la razón, o lo que es igual, de justificar la filosofía en sus bases generales. Para tocar sumariamente este punto vamos a realizar un ascético recorrido, haciendo breves referencias a la razón como facultad, como forma de formas, y como principio.

* * *

La razón como facultad, es equiparable a la inteligencia y al intelecto, los modos más comunes en que se manifiesta en el hombre la propiedad cognoscitiva. La razón como facultad supone una aptitud, y toda aptitud lleva el

germen de una finalidad. La aptitud es susceptible de desarrollo, y de realizarse en aquéllo a que naturalmente tiende la intención de semejante aptitud. De ésto se desprende que la aptitud racional en el hombre implica una finalidad.

Lo que cabe preguntar es el puesto que ocupa esa finalidad en las categorías ontológicas humanas. Si la actividad de la razón es uno de los varios fines humanos, o es el fin humano por excelencia, aquél por el cual el hombre es hombre.

Al llegar a este punto se manifiesta la disparidad de opiniones en el aérea de las diversas posturas filosóficas que han acontecido. Estas opiniones están en función de la idea que los autores tengan la razón y, en general, la concepción del mundo en que se hallen inmersos.

Vamos a ver la resonancia que estas cuestiones han tenido al hacer trepidar etérea y conceptualmente la filosofía orteguiana, deducida del subsuelo metafísico que concibe la vida como realidad radical.

He aquí un párrafo del libro «En torno a Galileo» que también transcribe Marías por su gran luminosidad en orden a la comprensión del tema: «Frente a la razón pura se incorpora hoy reclamando el imperio, la vida misma, es decir, la razón vital, porque como hemos visto, vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Se puede vivir sin razonar geométricamente, físicamente, económicamente, políticamente. Todo eso es razón pura, y la humanidad ha vivido milenios y milenios sin ella, o con sólo rudimentos de ella. Esta efectiva posibilidad de vivir sin razón pura hace que muchos hombres de hoy quieran sacudirse la obligación de razonar, que renuncien con agresivo desdén a tener razón. Y esto es cosa fácil frente a la beatería de la razón pura, del culturalismo. Ya veremos como toda crisis comienza así. También el siglo XV empezó por la cínica renuncia a tener razón. Es curioso que toda crisis se inicia con una etapa de cinismo. Y la primera de Occidente, la de la historia grecorromana, se inició precisamente inventándolo y propagándolo. El fenómeno es de una monotonía, de una

repetición desesperante. Pero cuanto más contentos se hallen de esa aparente y tan fácil liberación, más sin remedio se sentirán prisioneros de la otra razón, de la irremediable; de la que, quíerose o no, es imposible prescindir, porque es una y misma cosa con vivir, la razón vital».

Aquí equipara e identifica el concepto de vida al de razón vital. Son la misma cosa: «no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia». Claro que este «razonar» no será una rigurosa concatenación de cadenas lógicas. Este razonar no estará forzosamente determinado por las reglas de la lógica tradicional. Este razonar vital no exigirá una perfecta técnica de conceptos, como la exige la ciencia, sino que será sin más un «caer en la cuenta». El caer en la cuenta ratio-vitalista tiene un sentido eminentemente subjetivo. Parte del sujeto y en él se consume. Pero por otro lado, quiere tener el fundamental aspecto de la objetividad, ya que el sujeto viviente, la vida, es la objetividad por excelencia, el primigenio acontecer, la realidad radical.

Marías, explicando el pensamiento del maestro, añade: «Como la vida no está hecha, sino por hacer, y en cada momento tenemos que elegir entre las posibilidades que nuestra posición nos ofrece, necesitamos hacernos cargo de ésta en su integridad; y esto es razón. El hombre, pues, por no tener un ser ya hecho, no puede vivir sin orientarse, es decir, sin pensar, sin razonar. La vida es, en su propia sustancia, razón. Pero, vistas las cosas por el otro lado, entender es saber a que atenernos respecto a la situación en que se está; es decir algo es entendido cuando funciona dentro de mi vida en su concreción circunstancial. Por lo tanto, la razón —el órgano de la comprensión de la realidad— no es otra cosa que la vida. Esto es lo que quiere decir razón vital: la razón de la vida; con más precisión aún, la razón que es la vida. La expresión «razón viviente», usada también por Ortega, aclara más esta radical complicación de la razón y la vida humana» (1).

(1) Marías: Ortega y la idea de la razón vital.

Según esto, la intrínseca conexión fundamental entre la vida y la razón hace que el ser del hombre sea razón; por tanto las actividades y fines humanos serán también razón, dando a esta palabra el significado aludido arriba.

23 Sin embargo, estas conclusiones parece se oponen a otros textos orteguianos, como por ejemplo a uno que se encuentra «En el Centenario de una Universidad», Granada, 1932, según el cual «el hombre es ante todo voluntad, porque, ante todo tiene que hacer algo para existir, y, por tanto, ante todo, tiene que querer y decidirse. Por ser el hombre primariamente voluntad, es precisamente por lo que luego tiene que ser también inteligencia». Aún así podemos hacer compatible de algún modo esta aparente contradicción de los diversos textos transcritos. Porque en éste que afirma la primacía de la voluntad parece referirse a la querella entre la ratio y la voluntas, triunfante ésta en las rebeldías de nuestra época. En cambio en las aseveraciones anteriores según las cuales la vida es razón, esta razón no parece equiparable al término inteligencia. Aquella es mucho más honda, profunda y constituyente. Mas ontológica. Esta parece ser una forma de aquella.

De este modo se integran las diversas facultades, razón y voluntad en un acto puro. La potencia esencial de que ambas parten y son radicalmente las mismas, en una nuda mismidad: la vida humana. La aparente oposición se supera al estilo teológico, según el cual la razón y la voluntad divinas son un mismo acto purísimo, que no puede envolver contradicción.

Donde parece dar un concepto más definitivo de lo que entiende por razón es en este párrafo: «Para mí, es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad por medio de la cual topamos con la trascendente. Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego le estraga, y, por fin, le desespera y hace despreciarse a sí mismo» (1).

(1) Ortega y Gasset: Historia como sistema.

Dos cardinales preferencias observamos en esta idea de la razón: 1) la acción intelectual; y 2) el contacto con la realidad, por medio de lo cual topamos con lo transcendente.

La primera concibe a la razón como facultad, forma subjetiva de actuación. La segunda referencia va dirigida a objetiva realidad, a lo que está fuera de nosotros, a lo transcendente, el más allá. Esta honda razón activa que pone en intrínseca conexión la realidad subjetivo-objetiva, forma sustancialmente el hecho cósmico vital, es lo que constituye la vida.

En cuanto a la cualificación transcendente, contacto con el más allá, que encierra el párrafo, queda mudo nuestro comentario, para susurrar más adelante unas palabras sobre él.

Pero la razón exige nuevos aspectos de estudios. Hemos de salir de su escueta consideración de simple facultad para internarnos, aunque cautamente, en nuevas fáciles complicaciones que nos lleven a rozar los umbrales de la naturaleza de la razón.

LA RAZON COMO FORMA DE FORMAS O SUPERLEY

El estudio crítico de la razón ha sido uno de los temas más apasionantes, y que más sutileza han envuelto durante los tres últimos siglos. Este problema, directamente relacionado con la idea del ser, exige una fina elaboración conceptual que no vamos a exponer. La correcta visión del mismo ha de abarcar una referencia a la metafísica en sentido estricto, y una postura general de la metafísica del conocimiento en el desarrollo lógico de la exposición. Cabalgando celéricamente, a modo de campeonato de caballos «pura sangre» en la palestra, pasaremos rozando tales intrincadas cuestiones, para entrever, desde lejos, la formulación capital de la razón, como principio.

La idea operante de la razón, con sus magistrales simetrías, supone «ab initio» una firme creencia en la existencia del ser, una opinión o «endoxon» en la minúscula realidad constitutiva de las características fundamentales de las cosas. Cerca de los tres milenios hace que se incrustó en el alma europea sea sensación cósmica, consistente en presentir en nuestro alrededor ese elemento diminuto en los objetos, que es el «ser» de los mismos. La inteligencia occidental ha partido «a priori» en sus elucubraciones de ese supuesto acuciante. Como toda actitud apriorista es, en sus comienzos, indemostrada. El intento de demostración de ese apriori, de esa conciencia del ser, tiene una directa repercusión, como la

posición lunar en las mareas oceánicas, en la previa justificación de la actuación y del método racional.

Sin esa inicial conciencia de «lo que es», quedaría perpetuamente mudo, dormido, y en letárgica potencia, el juego vidente de la razón, para penetrar en el arcano de las esencias.

El hecho de pensar en «lo que es», supone una acendrada seguridad en la existencia de aquello «que es»; y otra inmutable seguridad en que pensando de ese modo y con esas características y método, queda despejado y abierto, lleno de luz, el recinto dentro del cual está el ser. Averiguar la causa de la adquisición de «la conciencia de», es, a su vez, hallar los límites de la razón, justificarla, penetrar en la razón de la razón, dar razón de la misma. Las consecuencias que se derivan de ello, es la pregunta sobre la necesidad o no necesidad de una ruta no enteramente racional al pie de la letra; es decir, encontrar el modo de satisfacer el deseo de hallar una evidencia con métodos que no sean los de la estricta lógica hasta aquí usada; pero que a su vez adquieran las condiciones de la validez científica. Porque a primera vista, la justificación de la razón con sus propios métodos no lo será; ya que una justificación habrá de ser con otros métodos o instrumentos con que pretende justificar. La justificación racional, según esto, habrá de ser no racional.

Pero podemos aceptar, en cambio, que esos propios métodos de la razón estén de por sí justificados, —afirmación sugestiva—; y estarán de por sí justificados, precisamente por ser racionales, pero derivando la justificación no de la razón entendida como facultad que es subjetivismo, sino entendida como principio, que es objetividad.

El realismo en general no se hizo cargo de estos problemas, sino que avanzaba y así a la cosa ingenuamente, campechanamente, sin sombra de suspicacia sobre el modo de llegar hasta el objeto. Fué el idealismo el movimiento que se lanzó aguerridamente por el bosque y serranías oscuras; como intrépido torero del nuevo estilo, quiso asir por las astas el toro, coger el problema en sus ariscos y peligrosos entrecru-

ces; y como resultado de tales posturas, están clavadas en el firmamento filosófico, las estrellas perennemente fulgurantes, que se llaman Kant, Fichte, Schelling, Hegel... El idealismo trascendental, y con él los demás idealismos, dan la absoluta primacía al yo cognoscente, y de él derivan las formas de la realidad, y aún la existencia misma de los demás seres; existen en tanto en cuanto son pensados. Estamos bajo el imperio mayestático y solemne de «la idea»; reguladora de las formas y de la vida de los objetos; como las leyes de gravitación regulan el recorrido y la órbita de los astros dormidos en la noche sideral. Esta postura es la tesis platónica de la idea, erigida en principio absoluto, rigiendo el mundo, informando el ser de las cosas. Una vez en la cima de la idea, concebida como entidad omnicomprensiva, se pretendió descender a las otras entidades que en ella estaban comprendidas, y se quiso ver que tal idea no era entidad, sino camino y método hacia entidades, hacia la realidad. Los pasos que pretendían marcar el rumbo del descenso fueron el positivismo y la fenomenología. Una tercera marcha pretende inclinarse y sorprender la profundidad del ser: es la razón vital. El positivista quiere una vuelta auténtica a las cosas, a lo que es, desprovisto de razonamientos desvirtuantes. Se interna en el mundo físico, en lo más inmediato, y cree estar inmerso en puras facticidades. Pero la exageración del gesto, que envuelve todas las grandes reacciones, acongojó una vez más el esfuerzo del positivista, y una melancolía de fracaso presintió su corazón en el esplendor de su imperio. Cuando pretende ir a las cosas, toma por tales solamente lo externo, lo más superficial, sensaciones hechas de fugacidad y de subjetivismo. Son, ni más ni menos, «las ideas» de los empiristas ingleses.

La fenomenología intenta realizar una labor de ascética: renuncia a lo accesorio, de poda de lo que estorbe la directa visión esencial, y de reducción a la prístina vivencia fundamental.

Conserva la clásica distinción entre la subjetividad del conocer y la objetividad de lo conocido. Su forma de operar, «el poner entre paréntesis» las puras vivencias, es un esfuerzo

para distinguir con precisión las relaciones y conexiones entre el sujeto pensante y objeto pensado; y para delimitar, a su vez, lo que el objeto tiene y no tiene de objeto, o tiene de relación subjetiva pensadora. Con ello se deleita y afana en la descripción de las esencias insitas en la conciencia pura. Aquí está el avance y el límite de la fenomenología; porque «es en la «conciencia de» las cosas donde las buscas no en ellas mismas» (Manuel Granell, *Lógica* 1948). De la «conciencia de» hace derivar no solo la certidumbre, sino el lugar y la existencia de las cosas que va a analizar. Cae, pues, en el subjetivismo, tan exagerado y de la misma índole que los demás idealismos, haciendo la realidad de las cosas de índole derivada de la absoluta realidad existente en la «conciencia de».

El subsiguiente esclarecimiento pretende partir del saber y la lógica en la filosofía de la razón vital. A primera vista parece que la razón vital está en condiciones de realizar una empresa y despliegue de energías más fructíferas.

¿Podremos llevar inscrita la ilusión de que en el mañana soñador cumpla la razón vital la promesa idílica, que va a justificar por sí sola la razón y desentrañar los últimos reductos filosóficamente posibles del sér? Conviene ingresar en esta etapa con seguridad y calma. Decimos que parece que la razón vital está en condiciones de operar más correctamente, porque al ser razón vital intenta ponernos en contacto más inmediatamente con lo vivido, y, a través de ello, con toda realidad, el yo, y el no yo, y con toda magnitud transcendente del cosmos. Pero si observamos que de toda esa realidad, la radical es la vida humana, y que precisamente esa vida humana se confunde e identifica con la razón vital, según Ortega y Mariás; que, como indica este último, la razón viviente aclara más esta radical complicación de la vida humana ¿adónde y que objeto tendrá esa razón vital? Si la realidad, en cuanto realidad, es vida; y en cuanto vida, es razón; esta última, operando sobre la realidad no podrá transcender ni salir nunca fuera de sí misma, pues, en principio, los tres elementos —razón, vida y realidad— se identifican y confunden.

O sea, la razón vital ha de aceptar una de estas dos posturas: o intenta penetrar en el secreto de las cosas, haciéndose ella misma secreto, luz y claridad, considerando que la realidad, como Hegel creía, es ella misma razón; o queda en el simple «dar razón» de lo que nos afecta y cruza por nuestro lado, explicando conceptual y dinámicamente lo vivido, en cuyo caso es subjetivismo ideal, lírica complacencia.

La razón vital nos ha de aclarar rigurosamente estos puntos, para que la creamos sin reservas.

Todas estas insinuaciones y movimientos de oleaje conceptual, indican cómo en el fondo del lago se debate la gran cuestión. Ello exige un replanteamiento de problemas y ajuste de posturas.

De la escueta consideración del hecho bruto que nos es dado ante nosotros, el topar con la realidad, observamos que ésta no se nos presenta de golpe, y totalmente en su complejidad ante nosotros. Si así fuera, sólo tendríamos que ejercitar videncias, y no discurso de pensamiento. De esa compleja realidad, unas veces observamos o se nos presentan unas propiedades, y otras veces, otras. Lo que primariamente se nos presenta, es de donde hemos de partir para ulteriores investigaciones. En esas formas de manifestación de la existencia de los objetos, es donde tenemos que iniciar el trabajo racional. Y la razón, al investigar las últimas causas, no recoge simplemente, como un espejo, la gama de las exterioridades objetivas, sino que, como el escultor en el mármol, va creando nuevas formas. La razón no es sólo ciencia descriptiva del hecho que ante ella llega, sino que es hazaña y aventura; riesgo y balbuceo por encontrar la significación de tal hecho. El último sentido de los hechos-bruto que nos presenta la naturaleza habrá de encontrarse, después de realizar una labor descriptiva y analítica, en formulaciones sintéticas e ingredientes de intencionalidad. De un subsuelo básico, constitutivo de las creencias más irracionales, arrancarán las aportaciones de la razón por encontrar el sentido, por dar nuevas y superiores unidades formales a las formas en sí mismas dispersas e inconexas, con que aparecen las manifestaciones de la realidad.

De este modo, reuniendo y acoplando las diversas formas de manifestación de las existencias que ante nosotros aparecen, por la superior estructura formal que en el intelecto adquieren, la razón viene a ser forma de formas.

Con ésto, hacemos una concesión de idealismo; es un reconocimiento a su genial descubrimiento de la parte activa que el intelecto toma en las elucubraciones, y en la existencia con que ante nosotros aparecen las cosas. Pero nó que las cosas de por sí dependan exclusivamente del pensamiento. Y no nos quedamos en el basis de alivio y de gozo en que el idealismo dormitó al descubrir esa estructura formal, que el intelecto pone sintéticamente en los objetos. Nosotros no nos queremos dormir, como el beduino en el espejismo sahárico, en la caída crepuscular de un cerrado idealismo gnescológico. Queremos tener el alma tersa y el oído expectante, para percibir los últimos movimientos de las estrellas, de las arenas, y del mar, salpicando la tenue musicalidad del sentido lejano de las cosas, y del puro reino de las significaciones. Por eso, después de reconocer el fragmento de solución que encarna ese razonamiento de sabor idealista, que acabamos someramente de enunciar, vamos a intentar dar un paso más, y a preguntarnos el por qué de ese acaecer metódico del intelecto.

En cuanto forma de formas, la razón ejerce una función rectora en la disposición de los elementos que llegan hasta ella. Realiza una coordinación organizadora, como la alta dirección de una empresa, acoplada a la finalidad de tal empresa. Una alegoría conceptual interpretada unitariamente.

Para ejercer esta dirección y estas funciones rectoras, es necesario tener un prestigio, una autoridad y poder natural, que, por su misma intrínseca naturaleza, esté elevada a esa altura de mando. Y aquí es donde el razonamiento es susceptible de bifurcaciones y erróneas interpretaciones. Porque si por razón entendemos solamente la escueta facultad humana de razonar sin más es indudable que esta alta función de mando no puede ser cumplida en todos casos; pues con la razón humana falible y cambiante, podrá ocurrir que lo que en un momento enseñó, al siguiente se contradiga en lo

mismo, y, con ello, pierda el prestigio de las magistraturas y su aristocracia.

Pero si por razón entendemos, no ya la simple facultad humana, sino una externa e invisible objetividad que normalmente la informa, entonces la cuestión adquiere nuevas e insospechadas perspectivas. La razón humana es inmanencia, pero la objetividad de que se deriva es trascendencia, significación e invariabilidad. Esa razón es superley, ley de leyes y de normas que dicta la razón humana. Si esta fuera absoluta, lo que en un momento manda, al siguiente lo podría contradecir, con tal que hubiera sido formulado «racionalmente». De aquí que para que esta «racionalidad» se cumpla en la misma razón humana, ésta ha de guardar en sus métodos ciertas normas y formalidades que, a sí misma, no se habrá de dictar, porque lo podría revocar. Tales métodos estarán determinados por esa intrínseca relación de la naturaleza de las cosas. Esto es lo que constituye esa superley racional, de la cual esa razón humana toma sus enseñanzas.

LA RAZON COMO PRINCIPIO

INCORRECTO PLANTEAMIENTO DE ESTOS TERMINOS

Esa superley, en definitiva, es un principio, absoluto, e irrevocable, idéntico a sí mismo como todos los principios, y al cual la razón humana, por su naturaleza, se ha de sujetar. Luego, la razón humana será más razón, cuanto más se equipare esencialmente a ese principio invisible y eterno, que es el supuesto «ab initio» para que el hombre se ponga a razonar. Con ello queda justificada la actuación de la razón. No por mero lirismo conceptual, sino porque, llevados los hechos admitidos a sus últimas y fundamentales consecuencias, existe la apremiante e insoslayable necesidad de reconocer sobre nosotros una permanente actualidad objetiva, independiente de toda subjetividad, que forma los estratos más profundos y esenciales del ser de la razón.

LA VIDA Y LA RAZÓN

INCORRECTO PLANTEAMIENTO DE ESTOS TERMINOS

En el Asia profunda, los libros de los Vedas determinaron para siempre el espíritu de aquellas razas, impregnadas de colosal y perpetua modorra, suspirando infinitud. Ellos encarnan, con lo sublime de sus ideas, el presentimiento sobrehumano, que rige el acaecer histórico de esas vidas, vegetando en los espacios inmensos. Los versículos de los Vedas, llenos de asombrosa clarividencia, tan elevados y solemnes, son la expresión del asiático rezumar místico que absorbe cada vida en el Todo absoluto. La absorción e indisoluble conexión, que cada ser se encuentra en relación con ese Todo, tiene su más perfecta significación en el «nirvana», como síntesis de la santa aspiración de toda criatura. El «nirvana» es una de las creencias que mejor definen el ser asiático. Es el estado a que llega el espíritu mediante sucesivas transmigraciones, y en el que se queda, como potencialmente en suspenso, columpiándose en la insensibilidad de la nada, pero a su vez transfundido e inmerso en la magnitud sapiencial del Todo. Esta última es la faceta más augusta y positivamente fecunda de la idea: hundirse en las supremas esencias, y compartir con ellas las dimensiones eternas. De este modo, el concepto del «nirvana», inscrito en el ritmo oriental de los versículos de los Vedas, es la tensión más honda a que está sometida el alma del Asia. Las modulaciones de esos ritmos sagrados tienen idéntico significado en las ceremonias litúrgicas del Ganges, divino y caudaloso, que en el susurro

de los manantiales, o en el misterioso estremecimiento del bosque, donde anidan los espíritus, y, en santa paz, sufren transmigraciones los muertos.

El sentido de la Biblia tiene una transcendencia que va más allá de toda amplitud racial y temporal, para internarse en símbolos teológicos y ecuménicos, por lo cual pasaremos por alto este caso único entre los documentos conocidos.

Hubo un día que en las plazas atenienses se discutió con fervor sobre los más diversos temas. Y la discusión quedó consagrada como lema primordial. Sócrates se había internado en la razón. Tras él la vida colectiva. El desarrollo fue consecuente. Años más tardes un hombre que se llamó Aristóteles hizo nada menos que una formulación de «Lógica», y su pensamiento, ha informado todo hecho intelectual de la cultura de occidente hasta nuestros días. En función de la lógica aristotélica, maduro fruto socrático se desarrolló la energía de nuestra civilización. Partiendo de esos principios lógicos, la trayectoria de la cultura europea parecía una recta, y como tal línea, sin fin. Su llegada acontecería en el infinito.

Pero hay un momento en que el hombre europeo duda de esa cultura y de esa razón. El nuevo virage de la sensibilidad humana quiere encerrarse en «El tema de nuestro tiempo».

De la misma manera que los Vedas simbolizan el Asia, y Sócrates entrevió la razón que nos ha regido, «El tema de nuestro tiempo» quiere balbucear las formas fundamentales de las nuevas edades. No en vano, uno de los capítulos de esta obra se titula: Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan. En otra parte el autor (Introducción a un Don Juan), analizando al héroe escribe: «No ha visto el verdadero Don Juan quien no vé junto a su bello perfil de galán andaluz la trágica silueta de la muerte, que le acompaña por dondequiera, que es su dramática sombra. Se desliza junto a él en el sarao; con él escala las celosías del amor; entra a su costado en la taberna, y en el borde del vaso que bebe Don Juan castañetea la boca esquelética del mudo personaje. Es la muerte el fondo esencial de la vida de Don Juan, contrapunto y resonancia».

de su aparente jovialidad, miel que sazona su alegría. Yo diría que es su suprema conquista, la amiga más fiel que pisa siempre en su huella. De modo parejo cuando hacemos camino nocturno, la luna, mundo muerto, esqueleto de estrella paso a paso nos acompaña y apoya en nuestro hombro su pálida amistad».

La figura de Don Juan, patética orgía en la danza de la muerte, ¿no es una loca realización carnal de la idea del «nirvana», obnubilando las facultades para llegar a la nada en el sumo placer, mientras el héroe transfundido desaparece y se hiende en los senos de la absoluta totalidad, de lo sobrenatural, en dulce sueño eterno?

El oponer la ironía de Sócrates a la de Don Juan, supone una disociación en los respectivos gestos de ambos, una oposición entre ambas actitudes. Establecer una armonía entre las mismas, equivale a reconocer el fragmento de veracidad que cada una encierra. El ademán de Sócrates buscando la razón ha sido desarrollado a través de la historia occidental. Don Juan y su reprimida espontaneidad se quieren rebelar. Toda rebelión que lo es, acontece contra unos principios reconocidos como superiores hasta entonces; si no, no hay tal rebelión, sino lucha de competencias. Para que D. Juan llegara a lo sublime del «nirvana», entendemos que no será con la sola vibración de su espada, en instantes de heroísmo, sino que para que lo mismo adquiriera sentido, habrá de ser en virtud de alguna razón, y persiguiendo un ideal.

El «nirvana» es a la vez fe, esperanza, amor, muerte transida de vida, fin y razón. La razón que en la leyenda donjuanesca pone quien lo reivindica contra la tiranía socrática, es la razón vital.

¿La razón vital? ¿De dónde preceda esa dama?

Hubo un profesor madrileño, y como tal castizo, que, descontento del rumbo que llevaba la civilización, quiso implantar un nuevo estilo del sentir y del pensar. Este noble y arriesgado caballero, desde su cátedra de la Facultad de Filosofía y Letras, proclamaba a los cuatro vientos la fórmula de su empresa: «La razón pura tiene que ceder su

imperio a la razón vital» (1). El desparpajo es comparable al que se dió en las plazuelas y calles atenienses, cuando un hombre quiso encontrar la razón y llevarla siempre consigo, discutiendo con todo el mundo.

Algo grave tiene que ocurrir en los cerebros cuando se aferran a una idea y no la sueltan, como la tabla de salvación. Algún impulso poderoso habrá cuando hacen de ello el centro de toda actividad, y todos sus gestos y movimientos tienen el color traslúcido de esa magna idea, suspensos y absortos en las vibraciones luminosas de la misma.

La génesis oscura del pensamiento acontece en las zonas grises del intuicionismo. El pensamiento y la precisión conceptual suponen un inicial estado de sensibilidad apto para la recepción de la formulación fría y escueta de los desarrollos lógicos. Pero el pensamiento no es, de por sí, intuicionismo ni sensibilidad. Lo implica, pero no queda identificado con ello.

No es de extrañar que antes que una realidad aparezca en forma de pensamiento haya estado sumergida en los senos irracionales del sentir inconsciente. Cuando emerge a la consciencia una realidad cualquiera, puede ocurrir que aparezca en la superficie racional con aristas discontinuas y contradictorias, que es necesario reducir a la unidad, bajando de los rocosos arrecifes al fondo de la montaña submarina, que sostiene el acantilado de una aparente contradicción.

La esencia de un problema cualquiera reside en el planteamiento. Un problema lo es en la medida que en el planteamiento de sus términos existe oposición con tendencia a soluciones efectivas. La no efectividad de una solución, o la no solución provienen de la incomprensión actual del problema o del incorrecto planteamiento de sus términos.

El problema que latía a fines del siglo XIX y principios de éste era la oposición entre la razón y la vida. Había habido una enorme producción intelectual, y los ánimos se

(1) Ortega y Gasset: El tema de nuestro tiempo.

encontraban archisatisfechos de tanto juego con el intelecto. La reacción fué el polo opuesto y se quiso preciar de sabiduría la anti-intelectualidad de las posturas.

Hay un esplendor de vitalismo: Bergson, «el menos elástico de los pensadores», Unamuno, el energúmeno hispano, Keyserling, el extraño conde viajero, Spengler, Willam James.

Se llegan a estampar frases como ésta: «La inteligencia se caracteriza por una incompreensión natural de la vida» (Bergson) «La identidad que es la muerte, es la aspiración del intelecto» (Unamuno).

Spengler, tan sugestivo y atrayente, intenta fundamentar sus construcciones teóricas en una luminosidad interior, hecha de intuicionismo, que propende hacia una postura anti-intelectualista. Sus visiones de la vida desprecian el pensamiento y la racionalidad. Por eso, en «La decadencia de Occidente», una de las faenas más gallardas que ha producido la conciencia histórica, nos encontramos a cada paso con estas fugas hacia la intuición: «El pensamiento mismo, al determinar su rango dentro de la vida, fallará siempre erróneamente, estimándose en demasía, porque no advierte o no reconoce junto a sí otros modos de referirse a las cosas, y, por tanto, renuncia desde luego a una visión imparcial de la realidad. El afán de sistema es el afán de matar lo viviente. En el sistema, las cosas vivas quedan fijadas, anquilosadas, atadas a la cadena de la lógica. El espíritu ha vencido cuando ha logrado llevar a buen término su empresa de petrificación».

Spengler, que tanto impresionó a Ortega, nos habla de esta manera rotunda. Este hombre, oriundo de las nieblas germanas, y que dejó oír públicamente la explosión de sus meditaciones, cuando callaron sombríamente derrotadas en los campos de batalla las armas alemanas de la primera guerra mundial, es el mismo que cree en la historia universal como unidad orgánica de estructura regular. De esta idea histórica spengleriana nos vamos acercando a la dinamicidad del concepto de historia, entendida como sistema.

Pues bien, la contraposición entre las ideas y la vida, es uno de los dramatismos que con más ímpetu presionan la

conciencia de Ortega, y deciden el giro y la dirección de sus elucubraciones teóricas. De tal manera ocurre ésto, que penetra su técnica en el análisis de una vieja definición de este modo: «No es ya posible, como en tiempos más venturosos, definir galanamente la verdad diciendo que es la adecuación del pensamiento a la realidad. El término «adecuación» es equívoco. Si se le toma en el sentido de «igualdad», resulta falso. Nunca es igual una idea a la cosa a que se refiere. Y si se le toma más vagamente en el sentido de «correspondencia», se está ya reconociendo que las ideas no son realidad, sino todo lo contrario, a saber: ideas y sólo ideas» (1).

El espíritu orteguiano dará un brinco arriesgado para situarse con marcialidad y precisión en el trapecio de las actitudes doctrinales. La flexión de los músculos de este acróbata cultural se mantendrá en forma, expectante, en integral alerta, procurando armonizar el más leve movimiento subconsciente. Y surge la distinción. Las ideas son distintas de la razón. La mera combinación de las ideas, del intelecto, es un juego casero que primero divierte al hombre, luego le estraga, y por fin le hace despreciarse a sí mismo. Pero la razón profunda, la auténtica razón es la que brota de la entraña vital, de la vida. La auténtica razón es la razón vital.

La dialéctica entre la razón y la vida era un pulso a muerte en el que, al borde de una enorme sima, forcejeaban dos entes, productos fragmentarios y opuestos de la cultura europea.

El genio orteguiano pretendió cerrar una de las más funestas brechas que amenazaban la civilización de Occidente, y para ello creó la razón vital.

El intento de armonizar la razón y la vida se encuentra en «El tema de nuestro tiempo» (1923). Le habían precedido, formulando la idea fundamental, «Adán en el paraíso» (1910) «Meditaciones del Quijote» (1914), «Verdad y perspectiva» (1916).

El meollo de toda cuestión que desarrolla el citado libro

(1) Ortega y Gasset: Ideas y creencias.

orteguiano es el enfrentamiento y la permanente oposición que se había dado en el seno del mundo europeo entre la cultura, o la razón, y la vida. Esta es la base sobre la que se desarrolla toda teoría, como declara el propio autor en una nota que pone comentando el pasaje de «Goethe desde dentro» (1932). Dice así: «Yo he publicado un libro en (1923) que con cierta solemnidad —tal vez la madurez de mi existencia me evitaría hoy a no emplearla— se titula «El tema de nuestro tiempo»; en ese libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a la «razón vital». ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación? Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo, pero nadie ha intentado pensar juntas —como esa fórmula propone— las expresiones «razón» y «vital». Nadie, en suma, ha hablado de mi «racio-vitalismo». Y ahora, después de subrayarlo ¿cuántos podrán entender la «Crítica de la razón vital» que en ese libro se anuncia?»

Como he callado muchos años volveré a callar otros muchos, sin más interrupción que esta rauda nota, la cual no hace sino poner en la pista a toda buena fe distraída».

Los discípulos del maestro ya han intentado seguir las normas y deseos que en esa nota deja entrever. Yo, muy modestamente, y con los debidos respetos, voy a encauzar la distracción de mi buena fe, procurando pensar junto los términos razón y vida, durante muy breve espacio.

Quisiéramos entrar con serenidad y sin prejuicios al sorprender la génesis lógica de la razón vital. Pero el empezar a tratar un tema sin ninguna clase de prejuicios es una tarea utópica, irreal, y además ilógica. Pues siempre que nos ponemos en contacto, estudiando alguna cuestión, hemos de partir para ello de algún presupuesto lógico elemental del que derivamos la cadena de nuestros razonamientos; hemos de iniciar el estudio con algún preconcepto, alguna idea previa, a priori, indemostrada, prejudicial; algún prejuicio necesario para saltar desde él, como el pirata desde su barco, y penetrar

a fondo, blandiendo la espada de nuestra visión intelectual, en el corazón de la cuestión teórica. Lo que sí se ha de exigir a todo pensador es cierta serenidad y alma tersa para poder distinguir lo que dice, y lo que quiere decir el punto que comenta, y la relación sistemática que guarda con la corriente doctrinal en que va encuadrada la materia de estudio.

En Ortega, aunque todavía no nos ha expuesto sistemáticamente su pensamiento, y goza de gran dispersión, es indudable que todo él brota de un fondo unitario, común, y la fundamental línea evolutiva del mismo permanece en íntima relación.

Por eso hemos de tener en cuenta la idea de la vida orteguiana para poder repensar juntamente los términos «razón» y «vital». Pues la razón vital no es ni más ni menos que la resultante de dos energías o dos fuerzas que apuntan en distinta dirección. Es el punto de equilibrio, base y forma dinámica, para poder desplegar el discurso, dentro de la esencial competencia vital. Diagonal que funde en un sentido las dos dimensiones del plano, forma geométrica de armonía entre los puntos de una figura rectangular, empresa de coordinación, equidistancia, trayectoria y simetría.

La razón vital es la consecuencia inmediata de enfrentar idealmente las significaciones «razón» y «vida». No es escueta y primigeniamente «ni vitalismo ni racionalismo». Es el resultado lógico de oponer conceptualmente ambos términos en su pura realidad.

Esto es, sin más, como viene planteado el problema que encierra la primaria y alucinante conclusión de la razón vital, punto de partida y método para nuevos esclarecimientos. De ellas se espera la nueva iniciación en las rutas del saber. «La filosofía de la razón histórica y vital es, por tanto, filosofía en un sentido nuevo, y exige una radicalidad mucho mayor que la hasta ahora usada» (Marías).

Para ver el sentido que la razón vital encierra, resultado de la íntima unión de dos términos opuestos, hemos de considerar sumariamente la significación de estos términos. La razón vital está fundada lógicamente en el concepto de la vida.

Esta, en el sistema orteguiano, es el primario y fundamental punto de partida, es la realidad radical. Si la vida es la realidad radical, ella será la que «dé razón» de todo lo demás, de todo lo que sea susceptible de entrar de algún modo en nuestra consideración, y esa razón que la vida dé, será la razón vital. Esta manera de discurrir en cátedra es, desde luego, original. Lo que siempre se había hecho doctrinalmente era derivar de unos principios el acontecer de la vida. Pero esta originalidad racio-vitalista tiene un subsuelo en el inconsciente sentir popular, que deriva muchas veces de lo que ocurre, de la vida, la explicación de realidades transcendentales. De este modo, la razón vital, erigida desde el ámbito madrileño en la norma rectora de la futura civilización, tiene un íntimo y castizo contenido subconsciente en los ademanes callejeros, a los cuales interpreta, en el murmullo de las gentes, al cual da sentido. La razón vital, seriedad de seriedades filosóficas, fué en la jarandosa oscuridad de su nacimiento, folklore y costumbrismo. La filosofía también es, desde los primeros instantes, uno de los elementos típicos costumbristas de las razas.

Había dicho el paladín de la razón vital, subrayando el primor y la gracialidad del costumbrismo: «Situemos, pues, el perfil de Don Juan en una perspectiva más favorable. No nos fiemos de sus movimientos, de sus gestos. El repertorio de los gestos humanos es muy limitado, y, en consecuencia, equívoco. De esta imprecisión se aprovecha el resentido, haciendo que nuestra mirada se detenga en el ambiguo ademán, mientras él lo infecciona con el venenoso comentario. Todo gesto necesita interpretación. Por sí solo anuncia igualmente el vicio y la virtud. Cuando vemos que alguien eleva juntas las palmas de las manos ignoramos si va a sumirse en la oración o va a arrojarse al mar: un mismo ademán preludia las dos opuestas aventuras.

»Para ser justos con el prójimo, tenemos que identificarnos transitoriamente con él, mirando sus actos desde dentro de su conciencia, que es el manantial de ellos. Miremos a Don Juan desde Don Juan, y no en su proyección sobre el

alma de las viejas de barrio que escuchan en la plazuela la historia de sus trastadas» (1).

La interpretación que todo gesto necesita, grandioso o trivial, simbólico o deleznable costumbrista o patológico, nos la ha de proporcionar la ingenua espontaneidad donjuanesca, la razón vital.

Aquel genial can labrador que fué Nietzsche había dicho con aire de niño mimado: ¿Es ésto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!

El aullido de Nietzsche resuena colosalmente en los tímpanos atormentados, llenos de dramática trepidación, del hombre de hoy. La vida quiere imponerse por doquier y suplantar otras valoraciones. En «Las valoraciones de la vida» aparece en su prístina forma el concepto de la vida como principio y el radical planteamiento de los «principios» de la razón y la vida. En estos párrafos aparece transcrita lapidariamente la hazaña más audaz de los últimos tiempos, el erigir la vida como principio. Enmudeced, gentes que lo escucháis: «Cuando se dice que el tema propio de nuestro tiempo y la misión de las actuales generaciones consiste en hacer un enérgico ensayo para ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida, existe el grave riesgo de no ser bien entendido. Porque se supone que este ensayo ha sido hecho muchas veces; más aún: que el punto de vista vital es el nativo y primario en el hombre. El salvaje, el hombre anterior a la cultura, ¿qué hace sino ésto?

»Y sin embargo no hay tal. El salvaje no ordena el universo —tanto exterior como interior—, desde el punto de vista de la vida. Tomar un punto de vista implica la adopción de una actitud contemplativa, teórica, racional. En vez de punto de vista podíamos decir principio. Ahora bien; no hay nada más opuesto a la espontaneidad biológica, al mero vivir la vida, que buscar un principio para derivar de él nuestros pensamientos y nuestros actos. La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura. Por consi-

(1) Ortega y Gasset: Introducción a un Don Juan.

guiente el imperativo que se eleva sobre el destino de los hombres nuevos nada tiene que ver con el retorno a un estilo primitivo de existencia.

«Se trata de un nuevo sesgo de la cultura. Se trata de consagrar la vida que hasta ahora era solo un hecho nudo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho. Parecerá sorprendente apenas se repare en ello; mas es el caso que la vida ha elevado al rango de principio las más diversas entidades, pero no ha ensayado nunca hacer de sí misma un principio».

El hondo placer que produce el encuentro con los manantiales, el alivio acariciador de las auroras nacaradas, y la emoción de las partidas, es lo que hemos sentido al topar con estas ideas significativas. Suponen, nada menos que el planteamiento ingenuo y audaz de toda filosofía orteguiana. Aquí precisamente puede estar su triunfo o su fracaso. El erigir la vida como principio es una idea y un sentimiento lírico, que para su perduración cultural, necesita una más rigurosa demostración. Porque puede ocurrir que haya quien crea, y yo soy uno de ellos, que la vida no es un principio. Creo que un gran sector de la opinión me acompaña, negando el carácter de principio a la vida.

El enlace sistemático del concepto de la vida como principio está en la formulación de la vida como realidad radical, ideas típicamente orteguianas; pero no menos típico es su concepción de la vida como acaecer, empresa, riesgo, drama, naufragio e historia.

Fijémonos en otros puntos de conexión del pensamiento que fluye en el subsuelo de la razón vital. Una de las afirmaciones que encontramos es que para hablar del sér-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del sér como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Por otra parte se nos dice que la vida humana no es, una entidad que cambia accidentalmente, sino al revés, «la sustancia» es precisamente cambio. Este cambio es lo que constituye la historia. La historia es de lo que se compone el hombre. También lo que hace el hombre, la serie de hechos. «Si hago esto,

seré A, en el instante próximo; si hago lo otro seré B» (1). Sin perjuicio de remitirnos al comentario que de esta idea hicimos anteriormente, vamos a hacer resaltar aquí, tan solo la conclusión que se desprende con toda naturalidad, como fruto maduro desgajado, y es el carácter complejo de la vida, como también anteriormente apuntamos. A este carácter complejo de la vida, que acabamos de deducir del pensamiento orteguiano, ya había llegado en mis elucubraciones, y es el supuesto de que parten muchas creencias populares.

La mirada escrutadora ve flotar a lo lejos, como el barco de salvación donde navegaba Jesús, el silogismo que amainará la tempestad intelectual producida por la filosofía de la razón vital: La vida se caracteriza por su variabilidad, inestabilidad, cambio, complejidad; los principios por su inmutabilidad, permanencia y simplicidad; luego la vida no es un principio. El imperativo categórico que quiere elevarse sobre el destino de los hombres nuevo, quizá, con lo que nada tenga que ver, sea con una consideración puramente inmanentista de la vida.

Los principios son idénticos a sí mismos. Ninguna vida es idéntica a otra. No puede ser principio.

Distinto enjuiciamiento nos merece la razón como hecho dado, como categoría metafísica ideal. Ella es el lugar de donde hemos de partir; el «caer en la cuenta», el originario «dar razón» de algo es el apriorismo necesario para iniciar toda elaboración racional o filosófica que realmente lo sea. Anteriormente hemos entrevisto rozando el tema la formulación capital de la razón como principio. Considerando el hecho de la facultad de razonar, observamos esa facultad en su función de forma de formas o superley, para llegar finalmente a topar con la razón como principio. Con ello queda justificado, de por sí, e intrínsecamente, la actuación de la razón como facultad en cuanto participa de la razón como principio, y éste es tal con independencia de otras realidades. Constituye una línea ideal de clásica objetividad.

(1) Ortega y Gasset: Historia como sistema.

(1) Es indudable que el pretendido principio de la vida no guarda ninguna analogía con el principio de la razón.

El «vivir deliberadamente para la vida» (1) no podrá merecer nunca la categoría de principio por ser «para la vida», sino, todo lo contrario, por ser «deliberadamente», es decir, lógicamente, racionalmente, en cuanto derivado del principio de la razón.

«Los términos del problema, luego de recorrer un largo ciclo, aparecen colocados en una posición estrictamente inversa a la que presentaron ante el espíritu de Sócrates. Nuestro tiempo ha hecho un descubrimiento opuesto al suyo: él sorprendió la línea en que comienza el poder de la razón; a nosotros se nos ha hecho ver, en cambio, la línea en que termina» (2). La gran inflexión de la sensibilidad de nuestra época que aquí se describe es de signo contrario a la que informó las armonías y clásicas estilizaciones del humanismo helénico. El ocaso de la razón se le enlaza, se le transplanta y queda transfundido en una perenne aurora de espontaneidad racio-vitalista.

El extraño remordimiento que el hombre sentía al entregarse inconscientemente a la vida, volverá a angustiarse una vez más, aunque tal actitud se la envuelva con un fingido formulismo racional; y aún la desesperación golpeará con mayor insistencia un alma atormentada, ya que ello supone un radical trastorno, y ofuscamiento del corazón y del intelecto al descoyuntar los fines de ambos.

El mismo Ortega confiesa en otras ocasiones (En el centenario de una Universidad, 1932), que el hombre no está solo «que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente, está». Esto es salirse de la estricta postura vitalista.

De todos estos comentarios se desprende que si la vida no es un principio, no puede formar lógicamente problema con la razón que es un principio. Pertenecen a distinto plano

(1) Ortega y Gasset: El tema de nuestro tiempo.

(2) Idem.

lógico, y no pueden enfrentarse a sí mismas en idéntica categoría de enfrentamiento metafísico, ya que esa identidad categorial no existe. De la armonía de los dos principios —razón y vida— no puede salir otro principio armónico, ya que uno de esos principios —la vida— no lo es. De aquí que de la antítesis razón y vida no puede salir una solución adecuada pues no existe tal antítesis. Según esto la razón vital es una autopsia, un mito, una irrealdad.

Los mitos atormentan al hombre de esta hora y se erigen en señores de herca y cuchillo, de vida, haciendas y honra, en política, economía y filosofía. Son, en este último sentido, los ídolos de que hablaba Bacon y que parecen agrandarse espectralmente, tétricamente en la oscuridad de la crisis. ¿Hasta cuándo, Señor, dejarás que suframos atenazados por ellos? ¿Hasta cuándo continuará el hombre, inmoldándose insensata, sanguinariamente en aras de esos falsos ídolos de la tribu, de la caverna, del teatro, del foro?

Para explicarnos imaginariamente algo mejor la supuesta antítesis y el distinto plano lógico en que están situadas la razón y la vida, pensemos en alguna figura compleja, de varias dimensiones, caracterizada por su movilidad; por ejemplo, un cilindro que rueda por un plano cualquiera. La razón, en cambio, podemos imaginarla como un inmutable y absoluto ente de una sola dimensión, un punto, o línea recta que se encuentra a cierta altura, sobre el cilindro, sobre la vida. Es indudable que, de por sí, tal y como la hemos descrito no podrán formar problema lógico ni adecuado enfrentamiento metafísico, ya que por su esencial constitución y por la posición relativa de ambas se encuentran en planos totalmente distintos, y la entelequia de ambas entidades no pueden aproximarse en actitud identidad categorial. Lo que sí puede ocurrir es que exista una proyección de esa razón, línea o punto sobre el caminar del cilindro, la vida, y de este modo realicen una conexión que afecte a ambas entidades. Parece que entonces sí sería susceptible con este fenómeno de formar problema la razón y la vida.

Pero no conviene dejarse alucinar por la óptica de su-

puestas seguridades o apariencias matemáticas. La matemática, la geometría y la aritmética tienen grandes dosis de infalibilidad en cuanto operando por sus métodos se hace con objetos realmente matemáticos. Pero la matemática no es segura cuando opera con objetos que solo tengan mera y tenue probabilidad de ser matemáticos.

En el fenómeno imaginario que estamos estudiando lo que realmente ocurre no es una total conexión de la línea que hemos supuesto representante de la razón con la total magnitud del cilindro vital; sino, muy al contrario, una leve conexión o relación de una proyección de esa línea con una dimensión o apariencia del cilindro. No se enlazan tales entidades en su absoluta y radical existencia; quedan lejanas, susurrantes, como contrapunto y resonancia como el terremoto que tiembla en el fondo abisal, promueve tempestad, y lanza una ola que allá a lo lejos, en la inmensidad oceánica hace trepidar levemente el barco que la cruza.

La simbólica comparación que analizamos nos hace reaffirmarnos más en la consideración del ilógico problema racio-vital. Parece que la voz inconsciente que quiere levantarse tras el desfile de estas deslabazadas consideraciones pretende entonar un himno intelectual, que diga: la razón vital es un problema insoluble, formulado en falso.

El nuevo sesgo de la cultura, si esta se quiere salvar, habrá de reaccionar vigorosamente y rechazar estos equívocos planteamientos. En vez de someter la razón a la vitalidad y supeditarla a lo espontáneo, esto último se encauzará heroicamente en una nueva y más acendrada fe en el valor de la renuncia de sí, en una constante elaboración de ascesis, en una santa aspiración henchida de transcendencias, vuelo, alturas, infinitud.

En el ancho estadio del mundo han rodado los años, fluyendo y refluyendo el péndulo de gravedad en el área del saber. Los actores del juego dialéctico, conceptual y filosófico se han sucedido unos a otros interpretando sus respectivas actitudes. A Descartes se le ha dicho con el máximo respeto, y haciéndole toda mesura, que vivir no es pensar, que no se

existe porque se piensa, sino que se piensa porque se existe (1). ¿Quién iba a soñar en la hora de su aparición histórica, la nueva fisonomía que iba a adquirir repercutiendo centenariamente en pleno siglo xx, «los góticos edificios de las Críticas»? El espíritu de otras edades penetrará, transformando interiormente las tranquilas mansiones, señoriales y burguesas, de la «Crítica de la razón pura», la «Crítica de la razón práctica», la «Crítica del juicio». El lema, aliento y resonancia de ese espíritu informa estas interrogaciones que se oyen ya, problemáticas, dentro de la fortaleza Kantiana: «La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto «nuestra vida» como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes «sensu estricto» teoréticas—. «Toda vida es incondicional e incondicionada» ¿resultará ahora que bajo la especie de «razón práctica» Kant descubre la razón vital?» (Kant).

Los cimientos de las construcciones góticas están variando de sentido y transmutando su composición esencial. Nos encontramos ante el estremecimiento de un riesgo colosal. El puro imperativo categórico Kantiano puede pasar a ser imperativo vital.

Ese riesgo se deriva de enfrentar audazmente la cultura y la vida, y enfocar desde esta postura las valoraciones de la vida, los valores vitales, los nuevos síntomas.

Oigamos la serena voz profética de nuestra íntima estrella vocacional. El insondable afán que a cada hora me acucia, a mí, como a todo filósofo, es comprender totalmente el gesto equívoco del sofista, la ironía socrática, el vuelo platónico, la rigurosa lógica aristotélica y los demás símbolos que han sido, escolásticos, modernos, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Ortega, leyenda donjuanesca... Quizá la raíz de este afán sea más sensible a las trepidaciones profundas de nosotros mismos, al místico conocimiento nirvánico, a la sapiencial doctrina bíblica, al saber de salvación, de eternidad que exige el destino humano.

(1) Ortega y Gasset: En el centenario de una Universidad, Granada, 1932.

LA RAZON VITAL COMO PASADO

Erasede que se era. «En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no ha mucho tiempo que vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rozín flaco y galgo corredor. Una olla de algo más vaca que de carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lentejas los viernes, algún palomino por añadidura los domingos, consumían las tres partes de su hacienda» (1).

Don Quijote, el hidalgo manchego, las noches «de claro en claro y los días de turbio en turbio», juicio enturbiado, tuvo la genial ocurrencia de hacerse caballero andante —aventuras, lances, guerra, amor—. Y en efecto, se hizo.

De este modo tan sencillo fué el extravagante andariego por todas rutas de España, enderezando entuertos y deshaciendo agravios. Su gesto, lanza en ristre, soñador de ideales lejanos en su austera intimidad, erguido solitario en nuestras llanuras, vino a ser el símbolo romántico de la hispanidad, acongojada y visionaria, cuando Europa la hizo un vacío con esa rara actitud que se llama la época moderna.

«De lejos, solo en la abierta llanada manchega, la larga figura de Don Quijote se encorva como un signo de interrogación: y es como un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española» (2).

(1) Cervantes: Don Quijote de la Mancha.

(2) Ortega y Gasset: Meditaciones del Quijote.

A este héroe nacional me le imagino saliendo de su casa por el portalón oscuro, retumbando sus pasos en el silencio de la durmiente mansión y cerrando la vieja puerta sobre los enormes goznes de hierro. Se dirige a buscar algo nuevo, el ideal, anhelando por los inmensos campos de peregrinación, su propio destino.

«Porque en cierto modo es Don Quijote la parodia triste de un cristo más divino y sereno: es él un cristo gótico, macerado de angustias modernas; un cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas. Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de un pasado, la sordidez de un presente y la acre hostilidad de un porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, les ensarta como en un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico». «Siempre que estéis juntos—murmuraba Jesús— me hallaréis entre vosotros» (1).

El destino de Don Quijote, amargo y cruel, fué buscar la transfiguración en el martirio, renunciar a sí mismo, macerarse a sí mismo, luchando con molinos y ejércitos inverosímiles, crucificarse a sí mismo, para encontrar tras él, el destino hispánico.

¡Caballero de la triste figura, todo español llevamos, como tú, algo de ese honor que vas dibujando por los cielos con la punta de tu lanza!

También Don José sintió dentro de sí ese honor y quiso poner el nombre de España como una altísima promesa ante el mundo.

En su mocedad se lanzó fervorosamente disciplinado a la conquista del saber... Marburgo, en la ribera de Lanhn, Berlín, profesor de Metafísica en la Universidad de Madrid de 1910 a 1936, la Revista de Occidente, son nombres y etapas que indican la trayectoria, el resultado de su empresa.

(2) Ortega y Gasset: Meditaciones del Quijote.

Luego en julio de 1949 es invitado por el Rector de la Universidad de Chicago, Dr. R. M. Hutchins, para que haga uso de la palabra con motivo del bicentenario de Gothe. Figuró entre los humanistas y el tema que trató fué «La crisis de la civilización moderna». Poco tiempo antes, Augusto Assía, el que fué cronista de Londres para «Ya» al pasar por el lugar donde habría de disertar Ortega, y describir el fondo de imponentes montañas que se divisaba desde el edificio, escribía en una de sus crónicas refiriéndose al pensador español, que aquellos lugares habrían de escuchar, a su juicio, la voz más sabia y mejor templada de Europa.

Al iniciarse su labor de cátedra aparece su primer libro en 1914. Las «Meditaciones del Quijote» es el primer resplandor de las luminarias orteguianas. Es el primer contacto de musa enamorada con el bello Apolo del saber. Se enajena y transfigura. Las ideas se le clavan en los sesos para elevarle, como el águila al cordero, por las alturas. Laín Entralgo quiere que, cuando le escuchemos, estemos con recato y silencio, pues es de los clásicos (1).

El fruto maduro de esas meditaciones quijotesecas fué la razón vital.

Agonizante ya, postrado en cama, tres días antes de morir, y con palabras testamentarias exclamaba Don Quijote: «Vámonos poco a poco pues ya en los nidos de antaño no hay pájaros hogaño» (2). Cuando hubieron volado los pájaros de nuestra antigua y señorial grandeza, perdidas las glorias del ayer, y sin cánticos en el mudo castillo hispano es cuando se forma el aire, enrarecido para que nazca y crezca, como retama entre piedras inmemoriales, la razón vital. De este modo la razón vital viene a ser la sublantación justificadora de esas glorias y grandezas históricas, la nostalgia de un pasado mejor, y la sinfonía poética del canto de serenidad. La razón vital se hace histórica, es razón histórica. Esto está muy de acuerdo con la actitud de un «viejo aficionado de la historia,

(1) Laín Entralgo: Vestigios.

(2) Cervantes: Don Quijote de la Mancha.

empedernido tomador del pulso de los tiempos» (1). Las tres partes de su hacienda cultural es racio-historismo. El galgo corredor persigue caza pretérita. Y duelos y quebrantos filosófico-raciales se entrecruzan en sus días.

La cualificación fundamental de la primaria entidad o quidquidad radical que es la vida, es su dimensión histórica. La vida es historia. La razón vital, razón histórica. El análisis crítico de la consideración humana como pura historia y de los relativismos de Dilthey, así como los de Misch, Unger Nohl, Fichteisen, Köhler, Spranger, Spengler, Breisig, Frobelius..., había sido hecho con intención superadora.

No obstante el ambiente de historicidad pervive.

Para Bergson el hombre estaba desenciado. Para Heidegger era una empresa, un proyecto en elaboración. Manhein con afinidades afectivas e intelectuales con Ortega, en el 1924 hace aparecer «Historismus».

Las aspiraciones para superar esta literatura son realmente constructivas, de gran jugo filosófico, y han quedado fértil besana en la amplitud de las meditaciones. Baste recordar unos nombres: E. Husserl: «La filosofía como estricta ciencia» («Logos»); Th. Litt: «Historia y vida»; las obras de Troeltsch, Max Scheler, Berdiaeff, Croce, P. Wust, Hartmann...

Según algunos, una vez que el raquitismo del historismo había sido desbordado, por rigores metafísicos más poderosos, aquél no tendría razón de existir. Pero este razonamiento no puede erigirse en términos absolutos. Puede ocurrir que el historismo se incorpore filosóficamente y adquiera nuevas categorías metafísicas. No quedarse en pura fluencia, sin norma ni consistencia alguna, sino adquirir una especial consistencia y normatividad lógica dentro de un sistema que deriva sus construcciones de un principio, de una realidad radical. Esto es lo que ha hecho Ortega: intentar concebir la historia como un sistema —el sistema de las experiencias humanas que forman una cadena inexorable y única. Por

(1) Ortega y Gasset: La rebelión de las masas.

tanto, absolutamente, no puede valer la crítica que a otros sistemas historistas se hizo, para rebatir todos los asertos orteguianos.

La razón vital quiere ser una defensa amurallada y un camino hacia mayores triunfos. La razón vital se presenta, según Marías, como una esencial posibilidad de nuestra vida misma.

El tema del hombre, tras una continuada atención a los fenómenos físicos vuelve a preocupar como en los tiempos de Sócrates. Y es tratado con la técnica propia del siglo XX, descubriendo que el pasado es una esencial magnitud, «el pasado soy yo —se entiende—, mi vida» (1). Pero esa técnica de por sí, es susceptible de adquirir cierta autonomía y rebelarse contra sus creadores, como Belcebú, el ángel soberbio, como el azorante peligro de la atómica.

Ciertas analogías enlazan mileriamente a Ortega con Platón. La sombra mística de éste se proyecta, a veces, sobre aquél, guardando la distancia de las diversas perspectivas históricas que representan. La afición de ambos a los símbolos, a las imágenes poéticas, al bello decir. El mito de la caverna, aunque con distinto sentido, es interpretado nuevamente en esta vastedad hispánica. Las ideas en el célebre mito son la auténtica realidad transcendente, la oculta causa, la absoluta entidad metafísica que rige el acaecer; lo demás, lo que vemos, es sólo sombra movientes y fugas de esas ideas. En Ortega esas ideas adquieren un sentido inmanente, inscrita en la propia vida. Las sombras movientes y las fugas de ideas en Ortega son las mismas ideas en cuanto juego del intelecto, en cuanto, mera y transitoriamente pensadas; pero la auténtica realidad, la realidad radical es la vida, que se debe a la «experiencia de la vida» «Es ésta, un conocimiento de lo que hemos sido que la memoria nos conserva y que encontramos siempre acumulado en nuestro hoy, en nuestra actualidad o realidad. Pero es el caso que ese conocimiento determina ne-

(1) Ortega y Gasset: *Historia como sistema*. (1)

gativamente mi vida en lo que éste tiene la realidad, en su sér. De donde resulta que la vida es constitutivamente experiencia de la vida» (1). Es decir, que la vida es constitutivamente pasado. Éste es la razón vital, la auténtica realidad. Lo demás, la razón simple, la razón pura, las simples ideas en cuanto meramente pensadas, no son más que sombras celéricas, fuga y huída de esa esencial realidad, que siempre nos acompaña y en el cual, queramos o no, estamos enclavados. Tal se desprende especialmente de los «Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia» (1941). Esta oposición entre la razón pura y la razón vital es un ingenioso invento de esta era arquitectónica, no conocido cuando se creía ciegamente en la razón a secas.

A veces Freund nos da la sensación de profesar un inconsciente racio-historismo, ahora que reducido a una angustiosa estrechez analítica e individualista en las formas triviales y superficiales de lo cuantitativo-estadístico americano. En la inmensa América, enamorada de las magnitudes cuantitativas, es donde, precisamente, se habría de desarrollar con más amplitud la psicoterapia freudiana.

Dentro de la terminología y del pensamiento orteguiano, podemos decir perfectamente, que el drama de nuestra vida, el argumento esencial de ella es lo que constituye la razón vital. Si ese drama, en el momento supremo de tensión emocional, cambian los actores graciosamente en la modulación de sus voces, se puede convertir en divertido juguete cómico; la razón vital, en el nervio fundamental de la comicidad. —En «La vida es sueño» nos dice Calderón por boca de Segismundo al fin de uno de los más preciosos monólogos de la lengua castellana: «¿Qué ley, justicia o razón —negar a los hombres sabe — privilegio tan suave —, excepción tan principal — que Dios le ha dado a un cristal — a un pez, a un bruto y a un ave?».

La razón por la cual se queja Segismundo de su desdicha está formulada expresamente al principio del monólogo:

(1) Ortega y Gasset: Historia como sistema.

«Qué delito cometí — contra vosotros naciendo». Esa razón es el nacimiento, la razón vital, la razón histórica, el pasado.

Según esto, la razón vital, como pasado se nos puede presentar a veces como una terrible aparición espectral que nos conduzca fatalmente a un destino predeterminado por los muertos.

Oigamos al maestro: «Ese pasado es pasado no porque pasó a otros sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; en suma porque es nuestro pasado. La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que no hay algo si no es presente, actual. Si pues, «hay» pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros» (1). —La idea es exactamente la misma de Dilthey cuando formula su principio vivencial: «todo lo que está ahí para nosotros lo está en el presente» (2). Y para éste, el problema de cómo la estructuración del mundo espiritual en el sujeto hace posible un saber de la realidad espiritual, es la tarea que se propone la crítica de la razón histórica.

Dilthey opone la realidad espiritual a la natural y para el estudio de aquella inaugura la razón histórica. Ortega, en cambio, desconoce la realidad espiritual; para él no hay nada más que una realidad radical, la vida humana. La razón vital —la que se refiere a la vida humana— es la razón por excelencia, la razón por antonomasia, la razón como tal. Por ello la razón vital parte de una estación más allá en la trayectoria de la vida humana.

La consideración del pasado como entidad ontológica es expuesta sintéticamente cuando dice: «El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal» (3).

El pasado es la causa de lo actual. La causa la podemos identificar con la esencia, o, según otros, quidquidad. Para Aristóteles y Santo Tomás (Del ente y de la esencia), la

(1) Ortega y Gasset: Historia como sistema.

(2) Dilthey: El Mundo histórico, vivencia, expresión y comprensión.

(3) Ortega: Historia como sistema.

esencia es «quod quid erat esse», esto por lo cual algo tiene el ser algo. Si esta definición la extendemos a la causa, vemos que no se alteran en nada sustancial ambos conceptos.

Esta causa o esencia la podemos tomar en un doble sentido. O bien en el sentido de plena realidad originaria, y tenemos la acepción ontológica; o bien en el sentido de principio de comprensión o modo de explicación del fenómeno que se estudia, y tenemos la acepción gneseológica, es decir, referida a la teoría del conocimiento. Estos conceptos los podemos aplicar con la razón vital a la realidad humana y tenemos el pasado como esencia, causa real de la actualidad, constante presencia, y, a la vez, principio de comprensión de lo humano, punto de apoyo de la razón vital.

Como el sér tiene unas características de total consistencia estática no se puede concebir un «ir siendo», por su radical oposición a esas características, y esto es lo que se da en el hombre, por lo cual no se puede decir que «es», sino que «vive». Así es la lógica de la razón histórica. Vemos que en numerosos textos orteguianos la razón vital parece el pasado hecho presente, actuando y determinando en cada instante el giro del nuevo, de lo que es. Es pasado actualizando produciendo futuro.

Una pequeña antinomia escinde el hilo lógico de los razonamientos meta-históricos. «La historia es ciencia de la realidad radical que es mi vida», «ciencia del más riguroso y actual presente» (1). En otro lugar afirma que la razón histórica nos aclarará «a posteriori» la realidad humana y con ello qué es lo bueno, qué es lo malo, lo mejor y lo peor. Pero resulta que si la historia es ciencia en el más exigente sentido, habrá de constar de un conjunto de conocimientos sistemáticos que formen un todo unitario, y en ellos estará actualmente aclarada, en forma científica, la realidad humana, lo bueno y lo malo. Por tanto la razón histórica no habrá de quedar como una hermosa esperanza para que nos descubra, a posteriori, andando los años, esa realidad, sino que esa realidad estará

(1) Ortega: Historia como sistema.

desentrañada en la ciencia, habremos de partir de ella, apriorísticamente.

Claro que esto puede interpretarse en un sentido más favorable. No que de por sí la razón histórica sea una hermosa esperanza, sino que lo es en cuanto no está cumplidamente desarrollada, pero que será una venturosa realidad cuando adquiera la plenitud y con ella la ciencia histórica, el conocimiento de lo bueno y de lo malo.

Para comprender ese círculo cerrado de experiencias, los términos históricos estarán articulados de tal manera que cualquiera de ellos se encontrará en función de toda la historia como ocurre en la Lógica de Hegel que cada concepto vale por el hueco que le dejan los restantes.

Los rigurosos conceptos de la razón histórica se presentan como una sugestiva promesa de que un día nos traerán la certidumbre radical. También Don Quijote quería llevar la felicidad a todos los hombres y murió de melancolía.

Si la entidad de la vida es incompatible por sus características con la entidad de la razón, ¿cómo podrán formar problema en su totalidad para producir el estupendo resultado de la razón vital? ¿Si ésta está mal fundada y no tiene base, cómo cumplirá sus promesas cuando sea atacada en sus cimientos, cómo llegará a proporcionarnos la claridad de claridades a que aspira el corazón del hombre?

LA RAZON VITAL COMO RAZON VIVIENTE

No es una simple casualidad ni un puro capricho el que los filósofos más destacados de todas épocas hayan adoptado una actitud de renuncia y austeridad a través de severo apostolado filosófico.

Las escuelas atenienses se impregnaban de un aire sacerdotal, y formaban, cada una, comunidades estrechamente reglamentadas para la disciplina de sus miembros. Eran austeros cenobios en que el logos, la discusión metódica resplandecía como un rito sacramental y la «aspiración al saber» enardecía de entusiasmo como un sublime arrebató poético. La vida se ponía en juego deportivamente, en continuo entrenamiento; preparación, «ascesis», entregada de lleno al servicio de una misteriosa fuerza con la que se siente fascinada, y quiere escalar, poco a poco, en peregrinación gloriosa las escalas del Olimpo. Una inquietud de entusiasmo suspendía los ánimos plácidamente en la «taxis» y la «sophrosyne».

Basta recordar la fama de rigidez que cundió por el mundo antiguo sobre la escuela de Pitágoras, solo con sus discípulos internándose en problemas físicos, aritméticos, geométricos, teoremas, y practicando las virtudes religiosas.

Sócrates, siguiendo fielmente la llamada vocacional del espíritu que le hablaba en su interior incitándole a enseñar a sus ciudadanos y a fustigar sus vicios; el dicho de Apolo según el cual aunque se creía el más ignorante de todos los hombres, era el que más sabía, pues ya sabía que no sabía

nada. Cuando sus amigos le proponen dolientes que huya para librarse de la muerte, él renuncia a ello y prefiere seguir la voz del espíritu que dentro le habla diciéndole que debe morir para ejemplo y norma ante los demás.

La disciplina de Platón en la Academia.

Otro ejemplo de renuncia dentro del macizo asiático es la formidable reacción de Buda. Después de una etapa ininterrumpida, deslumbrado al internarse en la vida gustando los aromas del placer, salió un día a la realidad y quedó conurbado viendo las miserias humanas. La enfermedad, el sufrimiento, la muerte, fueron las etapas de su recorrido y los hitos asombrosamente profundos de sus meditaciones. Abandona las comodidades y las alegrías que le disipaban. Se hace asceta, deambula en el yermo, ardores religiosos estremecen sus latidos; predica atravesando pobremente inmensas rutas, y queda como el símbolo del espíritu asiático. Tras su muerte, innumerables fieles le acompañan en su peregrinación espiritual despreciando el mundo. En medio de la pavorosa frivolidad y flirteo romano que acompañó al Imperio surge la energía de Séneca. Educador de Nerón es traicionado; como el Divino Maestro, por su discípulo, que le entrega el reino de ultratumba. Como un gallardo legionario se dirige serenamente a la fortaleza del peligro, a su propio cuerpo que él tanto había disciplinado y va destruyendo con aplomo sus cimientos; se abre las venas y la vida se le escapa fluyente como un suspiro de eternidad.

En la modernidad pierden un poco el carácter rotundo y ciclópeo estas posturas de los grandes maestros; pero ahí tenemos a Descartes y Kant renunciando al mundo y llevando una rigidez y método concienzudo para que, tras él, broten, en la peña trabajada, las ondas del «Discurso del Método» y de las «Críticas».

¿Qué razón sostiene como poderoso corcel no ya las construcciones mentales de estos hombres, sino el desarrollo permanente de sus actividades, su total actitud ante la fugaz circunstancia? ¿Cuál es la que alienta invisiblemente su consistencia interior? ¿Cuál es la base, primaria razón o nervio

fundamental en que cada hombre se asienta para adoptar una postura distinta, cara a la amplitud del mundo?

Esta razón que no solo es contemplación, teoría, visión y análisis, sino que es también corazón, entusiasmo, fervor y energía eficaz; esta razón que determina las actitudes humanas es la razón viviente. La que alienta gallardamente en cada momento del hombre.

La terminología de Ortega es algo variable, a veces, no tan constante como desearían sus estudiosos; pero indica gran jugo y plasticidad mental. La razón viviente es una de las expresiones más significativas sobre la idea nuclear, que viene rumiando hace luengos años. La razón viviente es el punto de la esfera compacta que constituye el sistema orteguiano, individualizado, concretado y hecho carne de sensibilidad en cada uno de los instantes para los que se desliza la realidad del hombre. Según Marías «es la vida en su efectivo movimiento, en su vivir biográfico, la que hace entender, la que da razón».

La obra de Ortega es aún la inacabada, lo que todavía no está hecho, un sugestivo proyecto de amor a la vida. Intenta deseubrir extáticamente los encantos secretos de ésta en el emocionado rito nupcial que prepara silenciosamente desde años ha, y espera, fervoroso y ascético, el día sacramental de sus bodas con la sabiduría de la vida, cuando sus obras, las definitivas, aparezcan. Pero ese proyecto no llega a su totalidad, no se realiza; el enamorado Ortega ve acercarse su nostálgico ocaso y ya ha tratado de tú a tú a la muerte ¿No es ésto algo del carácter utópico que él achaca a todas empresas del hombre? Esperamos, no obstante, que sea la posada obligada, en la magnitud de su camino, para dar pronto fin a la redondez de sus meditaciones.

Varios han sido los títulos con que ha anunciado su magna obra definitiva. El libro sociológico varias veces ha sido prometido con el mismo rótulo: «El hombre y la gente». No así el filosófico. En «El tema de nuestro tiempo» y en «Goethe» la promesa reza así: «Crítica de la razón vital». En «Kant» sufre esta variación: «Sobre la razón vital», en

donde dice, replantea la cuestión del pensar sintético, el gigantesco descubrimiento de Kant. En 1940, en un prólogo a «Ideas y creencias» es «Aurora de la razón histórica». A través de estas páginas se nos está descubriendo cómo se agolpan las sombras, cargadas de presagios turbulentos, sobre la profetizada aurora. Y en «Historia como sistema», «Sobre la razón viviente», calificado de ensayo de prima philosophia.

La razón viviente parece indicar la última tipificación de la razón hecha corporeidad y actualidad concreta.

La razón viviente es igual que la razón vital, pero aquella parece tener una esencial energía de presencia en el hoy. Muchas de las ideas del Prólogo a la Historia de la Filosofía de Bréhien (1942) tienen un marcado sabor a los ardores de la razón viviente. La definición que en él da de Filosofía como la reacción obligada, el que hacer en que el hombre se ha de ocupar al perder la fe de sus padres es racio-vitalismo, es fuerza actuante, es razón viviente.

La idea de la vida en Ortega es el punto de partida para iniciarnos en su comprensión. Con ella da la razón, encontrando, a la vez, los límites del idealismo y el realismo e instaura la nueva formulación de la realidad, en la cual todas las demás cosas están radicadas. Esa idea de la vida está integrada por los tres ingredientes o nociones que son los aspectos desde los cuales se la puede considerar primordialmente: como realidad radical, como riesgo o peligro, y como historia. Aunque Ortega no establece taxativamente el paralelo que guardan esos aspectos con la terminología por él empleada, creemos hacer una interpretación a tenor del espíritu que informa su doctrina, relacionando la realidad radical con la razón vital (*sensu strictu*), ontológicamente; la vida considerada como riesgo o peligro con la razón viviente o inminente decisión actual; y la vida como historia con la razón histórica. Los tres términos y sus correlativos, todos ellos típicamente orteguianos, ofrecen cierta sustantividad filosófica, e integrados intrínsecamente adquieren la categoría de esa entidad que es el concepto de la vida.

En «Guillermo Dilthey y la idea de la vida» asegura for-

malmente que la idea de la razón vital representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la razón histórica, donde Dilthey se quedó. El máximo avance ontológico es considerar a la vida como realidad radical y su método lógico, la razón vital, dentro de la cual están comprendidas la histórica y la viviente. Como la idea de la vida está compuesta de esos ingredientes que hemos enumerado, la razón vital implica que es histórica y viviente.

A través de las elucubraciones late la pretensión de delimitar una simetría racio-vitalista. El equilibrio racio-vitalista que quiere establecer creo que sufre un pequeño desnivel a favor de este último término con la formulación de la razón viviente.

Si consideramos la significación de la razón viviente y avanzamos hasta las últimas consecuencias de este concepto, parécenos percibir que esa razón viene a adquirir una corporeidad, una individualidad y una autonomía propias. Una independencia real, efectiva y actuante, de tal modo acusada que esa razón sufre una mutación tan formidable que se convierte en un ente viviente, una realidad vital, en definitiva, una «vida». La razón viviente, ante estas consideraciones, aparece como una vida que ejerce su acción entre las restantes. Pero esa razón en cuanto vida no se distingue de las demás vidas, en cuanto vidas, sino en cuanto razón. Luego la razón viviente es ante todo vitalidad, espontaneidad irracionalidad lógica, desarrollo irreflexivo, pero, al fin al cabo, origen, causa y razón de lo que hoy es. En cuanto vida no vemos por qué se la ha de oponer una categoría de valoración simple a las demás vidas. De este modo la razón viviente es muy distinta de esa Razón abstracta, y «sub specie aeternitatis» en que creyó el tiempo pasado; y, en cambio, se asemeja mucho a ese impulso momentáneo y fugaz, que hoy es y mañana no es, esa energía que impera en el más fuerte según las circunstancias, vistas las cosas «sub specie instantis», que actúa justificando vitalmente la actitud del momento.

Es indudable que Pitágoras y Buda, Séneca y Descartes sintieron el empuje de una razón vital —todo el mundo la

sentimos—; pero no alegaron como causa y justificación de sus posturas ante el mundo esa razón vital; sino, todo lo contrario, fueron dignos y pervivieron en el mundo de los inmortales porque se entregaban a la llamada severa de esa razón pura y abstracta, aunque en ellos se manifestara, en concreto, vitalmente.

GRAMATICA DE LA RAZON VITAL

Según dice el Génesis, después de haber creado Dios todos los animales de la tierra y todas las aves del cielo, les hizo desfilar ante Adán para que viese cómo había de llamarlos. Adán dió a cada uno de ellos un nombre que hacía referencia a su naturaleza y a sus propiedades. De este modo nació la raíz del lenguaje, los nombres de las cosas; y en la felicidad del Paraíso, estremeciéronse de dicha las suavidades del clima, al penetrar en ellas la palabra revelada del hombre, nombrando lo que él veía. Ese mágico ritmo de las palabras aleteaba graciosamente, y en un abrazo de niebla se identificaba con las criaturas que servían al bienaventurado Adán.

Cuando la vida del hombre se hizo problemática por el pecado, creo yo que se vería obligado a crear nuevas palabras que designaran los objetos de sus problemas. El lenguaje filosófico, que nació fuera del Paraíso habría de ser también problema en su sustancia. Y aquí estamos los hombres de hoy, como los de ayer y los de mañana, devanándonos los sesos en una búsqueda interminable, que nos permita encontrar el tesoro o la clave para descifrar la auténtica significación de las palabras. No sólo nos es problema el problema que estudiamos, sino, en sus últimas consecuencias, los instrumentos de que nos valemos para el planteamiento del problema. Suspiramos y gemimos en el destierro de nuestra propia ignorancia. El que pretenda saber de veras algo en su total amplitud, no sólo ha de fijar su atención en el objeto

de estudio, sino en las mil relaciones y conexiones estructurales que lleva en sí mismo el lenguaje en cuanto tal, para poder percibir algo del real significado que de ello se deriva.

Grandes polémicas se han sostenido en torno al origen del lenguaje en su relación con el pensamiento. Los mantenedores del pensamiento sin palabras parten del hecho de experiencia que antes que algo sea pronunciado ha sido pensado, ha estado en el individuo en forma de ideas. Los autores más representativos de la ciencia lingüística fueron Whitney y Max Müller. Según Whitney las palabras o los nombres son signos vinculados a los conceptos asociados a ellos y expresan ideas, las cuales son anteriores al lenguaje. Según Max Müller el lenguaje es manantial de conceptos que no existirían sin el don de la palabra. Palabra y pensamiento son términos reversibles. La doctrina de Max Müller asegura que en los orígenes del lenguaje estaban ya todas las raíces que actualmente conocemos. Sea de ello lo que fuere, es indudable la conciencia problemática del lenguaje que revela esta discusión.

El lenguaje como expresión de un pensamiento indica un recorrido ideal de tres etapas —cosa, pensamiento y lenguaje— pues el pensamiento no es la cosa que se quiere expresar, y el lenguaje tampoco es el pensamiento. El lenguaje es una categoría autónoma en las realidades humanas; «psicología petrificada» le llamó Max Müller. Los que suponen la implicación del lenguaje en el pensamiento tienen un antecedente en Platón: «el pensamiento es un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma».

Según Don Alejandro Diez Blanco en un estudio que tiene sobre «Filosofía del Lenguaje», en la parte «El pensamiento y el Lenguaje», dice: «El lenguaje es, como todos instrumentos, una creación de la inteligencia. Benjamín Franklin atribuía el origen de la civilización a que el hombre es «un sér que crea útiles», lo cual le distingue del animal. Pero una vez los útiles inventados reobran sobre la inteligencia que los creó y transforman aún más al hombre. Esto pasa con el lenguaje».

Una vez que se crea una nueva palabra adquiere una corporeidad existencial, se independiza con nueva vida, del creador, y es un nuevo ente con el que hay que contar. Se tiñe de una fisonomía propia, quizá desfigurada y renovándose al caminar de los tiempos, y al pronunciarla produce traidoramente en nosotros «el estricote de sus últimas consecuencias». Por eso, es necesario que contemos, en todo momento, con esta puntal hiriente del lenguaje a través del discurso del pensamiento. La lingüística, de este modo, viene a formar parte del método filosófico.

Ninguna revelación nos ha revelado que la expresión «razón vital» fuese creada en la armonía del Paraíso para que apareciese ante nosotros como pura irisación y luminosidad, solución de soluciones, y ruta indiscutible. Sino que aparecida con características y autonomía propia en el siglo xx está envuelto en oscuridades, esfuerzos dolorosos y actitudes plañideras; y en el silencio de nuestras meditaciones, nos cuesta acercarnos a ella con vacilaciones y quebrantos. La expresión a que nos referimos, compuesta de dos términos que ya de por sí vivían en individual corporeidad, forma un maridaje de los mismos, a cuyo secreto es difícil llegar.

«La razón histórica es, pues, ratio, logos, riguroso concepto. Conviene que sobre ésto no se suscite la menor duda» (Ortega). Como concepto que goza de autonomía en las realidades radicadas en la vida humana.

La expresión «razón vital» es un escueto anunciado, pero que interpretado rigurosamente, según lo que cada uno de esos términos viene significando, se nos presenta como una auténtica definición de un modo transcendental de operar las facultades humanas. Como toda definición sólo reúne algunos elementos, aunque sean esenciales, de lo referido; los restantes, que son innumerables, pues las cosas son complejas ante nosotros, quedan relegados, cultos en el enunciado, inmersos y olvidados en la oscura concavidad del tintero, o en la muda sinfonía de las palabras no pronunciadas. A través de un sistema de conceptos creyó la escolástica poder definir perfectamente todo lo que trabaja; y en el intento no carecía de fundamento en

cuanto conocer y explicar es referir los nuevos elementos que se estudian, a otros perfectamente conocidos. Pero hoy, que todo se nos ha hecho inseguro, no podemos referir a simples elementos que aceptemos como conocidos, pues éstos de por sí se han rebelado ante el intelecto de hoy y se presentan como terribles enemigos con armas desconocidas que acechan en cualquiera debilidad nuestra, para hundirse traidoramente destrozando nuestras entrañas.

En lenguaje, de perro fiel y amigo del hombre que era, se ha convertido en el lobo feroz que amenaza arruinar nuestras haciendas. Por eso, hemos de poner gran cuidado en traerle a su doméstico primitivismo. Corremos el peligro de babelizarnos y no poder levantar a más de dos palmos de altura la torre cultural.

Ya nuestro comentado pensador hacía felices observaciones sobre este particular, dirigiéndose a los franceses de Holanda en mayo de 1937: (1). «Definimos el lenguaje como el medio que nos sirve para manifestar nuestros pensamientos. Pero una definición si es verídica, es irónica, implica tácitas reservas y cuando no se la interpreta así produce funestos resultados. Así ésta. Lo de menos es que el lenguaje sirva también para ocultar nuestros pensamientos, para mentir. La mentira sería imposible si el hablar primario y normal no fuese sincero. La moneda falsa circula sostenida por la moneda sana. A la postre, el engaño resulta ser un humilde parásito de la ingenuidad».

Uno de los motivos extrínsecos, por los que hemos llegado a este triste estado, ha sido el exceso de retórica que desde el romanticismo viene entristeciendo la cultura occidental. Creo que otro motivo más profundo y humano es el exceso de seguridad que se suele poner tontamente en lo que se dice. Cuando una persona, humilde o importante, habla o escribe, suele dar tal tono de voz y adoptar posturas «ex cátedra» tan rotundas y solemnes como que sus palabras fuesen las definitivas «per omnia saecula saeculorum».

(1) La rebelión de las masas.

¿Está justificado esto cuando muchísimas, innumerables, la mayor parte de las cosas que se dicen, no sólo no se las ha comprendido totalmente, ni siquiera a medias, sino que ni aún se sabe lo que se dice, ni se ha pensado un poquito en lo que se lanza lingüísticamente fuera de nosotros?

Por eso los términos pierden prestigio, desvirtúan el líquido de su precioso contenido. No son las sonantes monedas de plata de antaño, sino los manoseados y malolientes papeles que facilitan el cambio hogano. Y cuando los más reposados, el que quiere desempeñar dignamente su oficio de intelectual, va a usar esas expresiones o términos, se encuentra con una elasticidad tan insustancial, y una irreverencia al sacramento para administrar la palabra tan desconsoladora, que la faena se nos hace más penosa.

El género próximo y la última diferencia fueron los conceptos que la escolástica utilizó para construir el armazón de las definiciones. En la expresión «razón vital» el género próximo es «razón», y la última diferencia es el término «vital», aquéllo precisamente más característico, el puntal constituyente de la última modulación, por la cual semejante expresión «razón vital», es tal expresión.

La razón vital es una razón referida a la vida.

La expresión «razón vital», desde ciertos aspectos, es inadecuada porque toda razón, ya sea abstracta, práctica, pura, física o matemática, por el mero hecho de conocerse o de practicarse cae dentro de la competencia concreta del hombre y de la vida; es, sin más, razón vital. Toda razón, aunque provenga de los más oscuros recovecos metafísicos, si llega hasta nosotros, es razón vital.

Las objeciones a la razón vital nacen fácilmente, a flor de tierra, con solo pensar gramaticalmente en lo que esa expresión significa. Se puede objetar que la razón vital es primariamente razón, que la razón siempre existió en toda cultura, y no hay porqué oponer dialécticamente la razón vital a la razón pura.

Ya los prohombres del movimiento pro la razón vital se han hecho cargo de estas cuestiones. Marías recoge las

saetas: «Pero surge aquí una doble interrogante, a la que es menester contestar para evitar equívocos. ¿Es la razón vital o histórica una forma particular de la razón? Esta forma superior y adecuada del saber, ¿no ha sido conocida hasta ahora, después de milenios de historia humana?»

A ésto contesta él mismo, muy de acuerdo con el linaje orteguiano de su pensamiento: «La razón vital no es una forma particular de la razón, sinó que es la razón sin más, en su sentido pleno y eminente. Es la razón sin adjetivos. Por el contrario, la razón pura, la razón naturalista, la razón físico-matemática, la razón geométrica, son formas particulares de la razón, es decir, simplificaciones abstractas de ella. ¿Por qué entonces se entiende por razón esas formas y es menester adjetivar explícitamente la razón vital? Porque las teorías de la razón existentes hasta ahora han sido teorías abstractas de esas formas parciales de la razón efectiva, únicas atendidas hasta hoy por el pensamiento filosófico. Pero cuando la doctrina de la razón vital haya alcanzado vigencia suficiente, se entenderá que es la razón simpliciter, frente a las particularizaciones abstractas que llama «razón» la teoría de conocimiento al uso.

»Por otra parte, es evidente que siempre que el hombre ha usado con plenitud su razón, ha puesto en juego la razón vital. Pero no lo ha sabido y por eso su ejercicio ha sido siempre deficiente y azaroso. Se podría hacer —algún día habrá que acometer la empresa— una historia— o, mejor prehistoria— de la razón histórica y vital para descubrir los antecedentes pretéritos de ella, los momentos en que se ha ido constituyendo y poseyendo a sí misma la racionalidad del hombre. Y sólo esta historia sería una verdadera teoría de la razón, en la medida en que teoría es sinónimo de la razón histórica y vital» (1).

Podemos deducir de la articulación sistemática orteguiana, que el aspecto de faena sobrenatural fué lo decisivo en el Medievo y la creencia a ciegas en la razón pura se incrusta

(1) Marías: Ortega y la idea de la razón vital.

en el Renacimiento; ellas fueron formas de manifestarse primariamente la razón vital, con esa entrega de las facultades humanas a esos aspectos de su realidad. Ahora pretende adquirir vigencia reflexiva y consciente la razón vital, como tal. Puede ocurrir que andando los siglos, o los días, esta razón vital nos conduzca a una nueva vigencia de la razón teológica o religiosa, y será según el pensamiento Ortega-Marías, una nueva forma de esta razón vital, auténtica y eterna. Pero si la razón teológica, u otra razón, adquiere nueva y suficiente vigencia tendremos que el interno planteamiento del problema será inverso al que ahora tenemos. El problema lógico que en el día de hoy tenemos con respecto a la razón vital es el resultado de oponer la cultura a la vida, la razón a la vida como anteriormente vimos. Si la razón teológica vuelve a imperar será el resultado de subordinar, como en el Medievo, el hombre a Dios. Y ésto, desde luego, ya no es razón vital en el sentido que aquí hemos estudiado y que nos planta magistralmente Ortega. Luego la razón vital no puede ser la razón sin más, sino una de las varias formas de la razón, o una objetivación de la razón pura.

Ortega cita una frase de Locke al comienzo de su «*Essay concerning human understanding*», y que dice así: «*Our business here is not to Know all things, but those which concern our conduct*», nuestra tarea en este mundo no es conocer todas las cosas, sino sólo aquellas que miran a nuestra conducta. La significación de esta frase la encuentra Ortega en estos tres postulados: 1.º, que nuestra existencia en este mundo es una tarea; 2.º, que ésta no consiste substancialmente en conocer, sino en «conducirse»; 3.º, que en la medida en que la «conducta» exige conocimiento, éste es una tarea inevitable, y Marías añade: «Esto quiere decir que Locke, al iniciar su filosofía está haciendo uso de facto de la razón concreta y plenaria, de la razón vital».

¿Por qué sufrimos malentendiéndonos los unos a los otros, a despecho de la mejor voluntad y buena fe que cabe tener?

Al no entender yo perfectamente todo lo que los demás quieren decir, espero que igual pase con lo que yo

diga, y tentación me da de callarme y no hablar nunca.

Desde otro punto de vista, como ya hemos insinuado, la razón vital parece ser esa causa que actúa en nosotros, en nuestra actividad; arranca directamente del mero hecho de vivir, es orientada desde el epicentro cordial de las resonancias vitales. Está determinada por la vida. Con esto nos acercamos al problema meollo de la cuestión. Si esa razón está determinada por la vida, el origen, punto de partida, límite de que arranca y principio de que parte es la vida. La clave del pentagrama en que se desgrana la melodía de la razón vital es contestar a la pregunta de si la vida puede entenderse como principio. La contestación negativa se impone como creencia intuitiva. Como razonamiento deslabazado ha sido expuesto en páginas anteriores. Sólo deseamos y pedimos que si en este discurso caminamos ciegos por los abismos del error, los paladines de la razón vital, nos demostrarán con todo rigor el método real para comprender la vida como principio.

Con la desenvoltura de las mariposas inquietas pasemos a otra faceta del tema. Al hablar de razón vital, y querer establecer con ella una categoría superior de soluciones, la tesis de una nueva doctrina, es que la oponemos a otras razones que no son vitales, es que existe una razón que no es vital. Existe una razón pura. Las concreciones de la razón con los adjetivos que se la añadan serán desprestigiarla, adorarla a un ámbito funcional, referido a aplicaciones. Esto supone la pérdida del ideal filosófico, pues lo filosófico va referido, ante todo, a principios. La razón vital, contemplada desde esta faceta, no se refiere a principios, sino al modo práctico, concreto, instrumental y funcional de usar la razón. Esto será ética, arte o moral, pero no auténtica Filosofía.

Si queremos elevar a digna altura científica la razón vital, si queremos que las torres del racio-vitalismo se divisen desde la lontananza de luengas edades futuras, habrá que manejar y construir una Gramática especial y rigurosa, que albergue en sus más finas modulaciones el sistema de conceptos de la Filosofía de la razón vital. La Gramática de la

razón vital se presenta como otro problema y otro capítulo de la Filosofía.

El P. Iriarte (Joaquín) hace un parangón entre Ortega y Santayana en capítulo que titula: «Santayana y Ortega, frente a frente». Uno de sus párrafos dice así: «Santayana es Ortega, aunque hubieran podido invertirse los términos, pues el predicado Ortega no es aquí el primer conocido. Había ya llegado el primero a su cenit cuando el segundo estudiaba todavía». Juego de términos y de conceptos. ¿Cuál es lo primario, Santayana u Ortega? ¿La razón o la vida? ¿La Filosofía o la Gramática?

Desde las obras de Aristóteles hasta las de Santayana se encuentran implicaciones y referencias de la filosofía de la gramática.

La Gramática era una de las partes que componían el Quadrivium.

Hasta hoy la razón vital ha quedado algo muda e inexpressiva. Para el que en ella confíe ha de quedar, por tanto, como lo que es: confianza, esperanza, deseo, no más, para llegar a superiores visiones estructurales del mundo. Marías la concibe, en uno de sus capítulos, como mera posibilidad.

LA RAZON VITAL COMO OPOSICION A LA RAZON PURA

RETORNO A LA RAZON ETERNA

Cuando decimos que la razón vital se opone a la razón eterna, admitimos, sin más, una serie de soluciones distintas y opuestas, que cada una nos proporciona en sus respectivos dominios sobre un objeto dado. Ello engendra una antinomia creciente, produce conflictos, y la oposición permanente pretende delimitar respectivamente la competencia y la esfera de influencia de ambas actitudes intelectuales. El recelo y desconfianza producirán, en definitiva, una abierta lucha para cada una lograr el imperio total. Cuando se dice que «la razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital» (1) estamos dentro de la bandería de esta última. Igualmente el entusiasta adepto de esta razón vital dirá en torno de arenga marcial: «¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y en vez de buscar fuera de la vida un sentido mirarla a ella misma? ¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver que pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»? (2).

La cuestión en que España ha venido planteándose es una cuestión de autenticidad, o, si preferimos, de legitimidad. La legitimidad es una de las inquietudes que más cruelmente

(1) Ortega y Gasset: En el centenario de una Universidad, Granada, 1932.

(2) Ortega y Gasset: El tema de nuestro tiempo.

atormentan el escrúpulo del hombre hispano. La vemos manifestarse en las gallardas acciones de independencia que la sangre vehemente de los celtíberos dió con el colosal espectáculo de Numancia, Sagunto... En las luchas entre los reyes cristianos de la Edad Media; el «Mío Cid» que hace jurar al Rey en Santa Gadea, «ni fuiste ni consentiste en la muerte de tu hermano»; en el batallar derribando moros con su espada, y en la nostalgia y amargura de un destierro injusto enviar al rey parte del botín como prueba de acatamiento. La Edad Moderna nace en España bajo el signo de una querrela de legitimidad: Isabel la Católica con doña Juana la Beltraneja.

Toda la Historia de España se ofrece como un pertinaz intento por realizar la idea de la legitimidad, y muchas veces, en sus escrúpulos hemos visto dudar al español, vacilar ante este sentimiento, ante la incertidumbre de quien sea el que detenta esa legitimidad en el mando, en política, en la justicia, en el saber. Como prueba de esas vacilaciones imponentes tenemos la serie de revoluciones y contrarrevoluciones que desfilaron, como brujas desgredadas, por nuestro solar.

La cuestión de legitimidad que ahora está planteada y que precisamente habría de emerger en la España aislada del siglo xx, es investigar a quien corresponde la legitimidad en orden del saber, a la razón pura o la razón vital.

Porque, señores, en el mundo habrá de regir una de dos: o la razón pura, o la razón vital; y nos corresponde inclinarnos y hacerla nuestras reverencias a la que sea la legítima heredera de la real sabiduría.

Una vez que se encuentran ambas con todo su poder, y el encuentro no tardará en producirse, el observador despierto verá por los gestos respectivos, y los movimientos dialécticos, quién es la madre despreciada y quién la hija infiel. A este respecto inconscientemente nos viene a la memoria la parábola del Evangelio del hijo pródigo. Es aleccionadora. El padre espera al hijo ingrato y cuando le ve corre a abrazarle, no le deja hablar y enmudecen ambos. El abrazo

de más cariño, los argumentos que proporcionen más serenidad y más paz en el corazón, serán los decisivos para instaurar entre los prudentes el reinado de la sabiduría que más profundamente nos penetre, de la razón pura, o la razón vital.

La oposición que se da entre la razón pura o la razón vital es una oposición y enfrentamiento de muerte. Si alguna de ellas jura en falso sobre los fundamentos de su legitimidad, morirá. Pero el peligro dialéctico estriba en la interpretación de este término «en falso», pues habrá de ser interpretado por quien resulte victorioso, vitalmente, o en razón de estricta lógica. Cuando decimos que es una oposición a muerte no queremos significar que dentro de un año sólo se use triunfante la una o la otra, en los ámbitos culturales, sino que quien acepte la una habrá de abandonar la otra.

Para conocer bien un fenómeno cualquiera hemos de partir de un hecho dado, seguro y llegar fundadamente a las últimas consecuencias a que alcance el intelecto. Estas últimas consecuencias si son algo descarriadas degeneran en puro lirismo, sueño y poesía de conceptos, pero la labor de la ciencia estriba precisamente en que sus métodos adquieran validez científica.

El admitir la razón vital como simple hecho nos puede llevar a unas consecuencias imprevistas en las que creo no han pensado, al menos públicamente, los que con cariño paternal se han ocupado de estos temas.

¿Es posible que el pensamiento de Ortega haya sido siempre pura historicidad? ¿No será esta historicidad una resonancia de otro mundo, una bella nostalgia conceptual de otro primario placer al contacto con perennes realidades de invariabilidad?

Yo no sé, pocas veces se puede saber, cual es lo decisivo en un hombre, el sustratum más sentido y característico de su personalidad. La vida individual, sobre todo en sociedad, está hecha de espontaneidades, pero también de superficies e inconscientes arcanos secretos tras esas superficies.

Hablando de Scheler dice Ortega: «Para Platón el filósofo es reconocible por ese paradógico gesto. A su juicio el

filósofo no es un hombre tranquilo, tibio, pausado. Es un frenético, un exaltado, un «entusiasta». «Entusiasmo» era el estado orgiástico que producían ciertos cultos, especialmente de Dionisios. Es pues, un hombre embriagado, solo que la materia de que se embriaga es precisamente lo contrario de todo frenesí: la serenidad de lo evidente, la calma cósmica de lo verdadero, fijo en sí mismo, inmutable, eterno. En efecto, no es verosímil que tenga nadie algo de filósofo y no se le vea en la cara algún vestigio de esa borrachera inseparable de quien es bebedor de esencias» (1).

Por estas frases se descubre, un fondo esencial y un latido de eternidad del alma de Ortega cuando comenta la obra del suspirante «embriagado de las esencias». Entre estos resplandores henchidos de lo perenne, fué derivando hacia el concepto de la vida, todo historicidad y fluidez. ¿Podremos incluir el concepto de la vida en lo que es «todo esencial, todo definible, de aristas inequívocas, todo diamante»? (2). Ciertamente que es difícil compaginar la idea de la vida erigida en realidad radical e histórica con lo perdurable de las esencias. En el sistema orteguiano prevalece la vida, la historia, la fluencia, la razón vital.

Pero de ese mismo concepto de la vida, vamos a intentar, por nuestra cuenta deducir levemente, y desde lejos, como la mirada de Moisés a la tierra prometida, una visión de la razón eterna.

El semanario norteamericano «Times» llegó a decir en cierta ocasión: «El agnóstico Ortega no tiene sistema que darnos».

Este ha sido uno de los ecos, europeos y trasatlánticos que ha despertado el libre juego de su pensamiento, le sobra audacia y riesgo —según su terminología—, al atacar a la carrera, como los guerreros medas, los temas más pavorosos de la ontología general. Ha gustado y se ha regocijado de salpicar la lógica trabazón de su discurso con bellas digre-

(1) Ortega: Goethe desde dentro, Scheler.

(2) Idem.

siones o huidas rápidas y graciosas desviaciones, haciendo pensar, como el chiste español, en otra cosa distinta de lo que venía diciendo. Sus libros hasta ahora no ha sido esas macizas construcciones de los temperamentos germanos. Pero el pensamiento de todo el que sea algo filósofo es indudable que tiene una esencial continuidad, característica del mismo que estará más o menos próximo, pero que se encuentra en las cercanías, en las prometedoras márgenes del sistema.

Oponiendo la razón vital a la razón eterna podemos derivar el sesgo de aquélla para desembocar en una sugerencia de dimensión eternal. Apuntemos: «La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el fieri de que proviene: ve como se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y «facultades» —que serían en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción—, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos «hechos» —los instintos y las facultades— que no son, claro está, más que ideas—interpretaciones— —que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir» (1).

La fluidificación de todo hecho en el fieri de que proviene, el ver cómo se hace el hecho nos conduce escalonadamente a un origen primitivo del mismo, a un punto de arranque lejano, pero seguro y de perpetua validez. El último momento de este párrafo está constreñido a la profesión vitalista e histórica del autor. En cambio el considerar las facultades como hechos brutos a que el hombre se vió obligado a fabricarse; esa obligación supone una necesidad, esas facultades servirían para algún fin y nacieron injertadas en una original propiedad que el hombre tenía, o en una realidad distinta que se puso en contacto con el hombre, la cual existió, por lo menos desde entonces, y perdura a través de toda historia, ya que mantiene perennemente a las facultades

(1) Ortega: Historia como sistema.

en sus funciones. Es una realidad constante, inmutable, eterna. Lo que está sobre el hombre, lo que siempre permanece.

El pensamiento de Ortega es ante todo mirada a su interior, a la vida del hombre, inmanencia. Exactamente hacia Dilthey, su paralelo filosófico. Veamos una de las muchas frases en que Dilthey explícitamente se descubre: «Si abarcamos el problema del saber con esta amplitud, la solución del mismo en una «teoría del saber» podremos designarla como autognosis filosófica. Y ésta será en principio, la tarea exclusiva de la parte fundamental de la filosofía; de esta fundación surge la enciclopedia de las ciencias y la teoría de las concepciones del mundo, y en estas dos se consuma el trabajo de la autognosis filosófica» (1). Dentro de este punto de vista continúa explicando: «Y es faena constante del pensamiento captar las relaciones que se dan en la conciencia dentro y entre cada una de estas realidades de la vida y ascender de lo singular, contingente y accidental, que ha llegado así a una conciencia clara y distinta, a la conexión necesaria y universal en ello contenida. El pensamiento no hace sino aumentar la energía de nuestra conciencia de las realidades de la vida, hacernos cada vez más «conscientes». Se halla vinculado por una necesidad interna a «lo vivido» y a «lo dado» (2). La autognosis filosófica, el «Selbstbesinnung» no es otra cosa que el conocimiento de sí, la reflexión sobre sí propio, el percatarse de uno mismo, del hombre. Viene a ser la reflexión del saber sobre sí mismo. Ya había insinuado Aristóteles que meditar es un progreso hacia sí mismo (De ánima).

Pues bien, esta pura inmanencia en que se hallan inmersos Dilthey y Ortega, sufre a veces, en este último, inflexiones rotundas, ciertas discontinuidades, brecha y ventanal abierto a respirar los aires de otras brisas, a podernos internar en el reino de las transcendencias. Así se expresa en «Valores vitales» de «El tema de nuestro tiempo»: «La vida

(1) Dilthey: El Mundo histórico: Fundación de las ciencias de espíritu.

(2) Ortega: El tema de nuestro tiempo, cultura y vida.

es el hecho cósmico de altruismo y existe solo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro».

Más que nada es conexión, y el Yo sirve aquí de punto de partida para dirigirnos al no—Yo, a lo Otro, al resto de la creación, a las demás criaturas y al Creador,—podemos interpretar.

Y en otro lugar manifiesta: «Simmel que ha visto el problema con mayor agudeza que nadie, insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano. La vida del hombre —o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión» (1).

Subrayemos la concepción que aquí está contenida. Lo vital no es lo en-sí, no es el ente escueto con sus límites estáticos, invariables (historicidad) pero es el ente evolutivo, no cerrado en sí mismo, sino buscando lo que está fuera de él, lo Otro, dirigiéndose constantemente hacia el más allá, tras aquéllo, trascendiendo. En las frases que acabamos de transcribir tenemos una concepción histórico-trascendental de la vida.

Según Ortega la vida se caracteriza esencialmente por un salir de sí mismo, por trascender. El polo al que orienta esa transcendencia es al reino de los valores. Los valores, según Scheler, Harmmant y con ellos Ortega son esencias irracionales, inmutables y reales que flotan en el lugar inmaculado de las significaciones. Scheler fué el que más altos vuelos doctrinales dió a la teoría del valor. Según él son un linaje peculiar de esencias de naturaleza alógica, no racional en contra de Husserl que no había hecho diferencias entre las esencias en este mismo sentido. Estas esencias no racionales, objetividades propiamente dichas en contra del subjetivismo del valor, constituyen el fundamento de la Filosofía Moral. La

(1). Ortega: El tema de nuestro tiempo, cultura y vida.

forma más aguda del subjetivismo del valor la representa Nietzsche al querer transmutar todos los valores. El objetivismo axiológico distingue el acto psicológico y el contenido objetivo del mismo, además de resaltar la independencia del sujeto, en su objetividad. Esta doctrina que según dice Galán Gutiérrez puede ser denominada como personalismo cristiano del valor moral, tiene una clara ascendencia en la doctrina de las ideas de Platón, fundamento y fin de la realidad y en San Agustín al cristianizar el objetivismo platónico del valor, poniendo en Dios todos los valores.

La razón vital será la que más profundamente penetre en la esencia del fenómeno vital. Hemos dicho que el fenómeno vital consiste esencialmente en trascender fuera de sí mismo, en superarse, ponerse en forma, emigrar a lo Otro, buscar el valor. Luego la razón vital será la que normativa, perfecta y objetivamente determine esa transcendencia, la altura de esa superación, la forma de esa forma, la ruta de esa emigración, su interna conexión con el reino de los valores. La razón vital, según esto, no se habrá de acomodar a una solitaria y determinada concreción real, que en un momento es y en otro no es. Sino que será una razón inmutable y perpetuamente idéntica así misma, en definitiva, una razón eterna. Conclusión sorprendente. Ni más ni menos que la razón natural, el Derecho Natural, la ley eterna, el orden natural en que se ha creído siempre. Con un rodeo existencialista y con la técnica del siglo xx, llegamos a las mismas bases metafísicas y principios lógicos que los primarios y aurorales balbuceos filosóficos, aquella genial ironía que fué el gesto espontáneo y pleno de significado de Sócrates, buscando la razón...

Metiéndonos subrepticamente por la brecha de ciertas sugerencias orteguianas, hemos llegado a pisar el edificio magistuosamente inmovible de la razón natural y de la razón eterna.

Ya estamos con los clásicos de la tradición occidental. Ya estamos, tras corto vuelo conceptual, en las cumbres del Himalaya, en las alturas andinas, y en la serenidad olímpica

del iusnaturalismo y racionaturalismo eterno, desde donde se disipa, como un punto lejano que hay que ir perfilando en concreto, a medida que nos acercamos a él, el destino inmortal del hombre.

Siguiendo el concepto de San Agustín en la definición de ley eterna y ley natural, podemos decir, paralelamente, que la razón eterna es la razón que existe en la mente divina por la que todas las cosas se dirigen a un fin por los medios ordenados; la razón natural será la noción de la razón eterna impresa en nosotros.

De modo parejo, enseñados por Santo Tomás, diremos que la razón eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina, en cuanto es directiva de los actos y movimientos de todos los seres; la razón natural, la participación de la razón eterna en la criatura racional.

Parafraseando a Suárez que define la ley como precepto común, justo establecido y suficientemente promulgado, podemos referirnos a la razón como norma general, objetiva y suficientemente conocida.

Suárez, Santo Tomás y San Agustín, colosos representantes de la ética cristiana, cristianizaron una concepción que existía en Grecia y Roma. Tras las huellas arquitectónicas de estas figuras, los demás pensadores, determinados por semejante dirección, van cabalgando celéricamente, como caballo del Apocalipsis, en busca de un horizonte infinito que se identifique con el cielo empíreo de la idea y la razón eterna. Ahí tenemos, desde el bando racionalista, algunos famosos ejemplares como Thomasius, a pesar de que en él alienta un verdadero furor contra la escolástica española, Grecia en el que reverberan muchos motivos tradicionales, Pufendorf y Wolf.

En aquella ocasión (hay ocasiones que nunca se repiten), en que pudimos extender el genio de nuestra raza por la redondez del planeta, sin dejar al sol hundirse fuera de nuestros dominios, y que la empresa quedó a medio hacer con el desconsuelo y el hosco carácter de no haberla completado, en aquella ocasión que de modo contenido y secre-

tamente, como avergonzados, se espera que vuelva, batieron record en el camino de la gloria los nombres de Vitoria, Soto, Báñer, Medina, Vázquez de Menchaca, Castro, Arriega, Mendoza, Oviedo, Luis de Molina, Suárez.

Malebranche toma motivos del ontologismo de San Alselmo, y del iluminismo de San Agustín.

San Alberto, San Buenaventura, Duns Scoto, Guillermo de Occan, el niño terrible del voluntarismo, son otras rutas que persiguen las universales simetrías de la razón eterna...

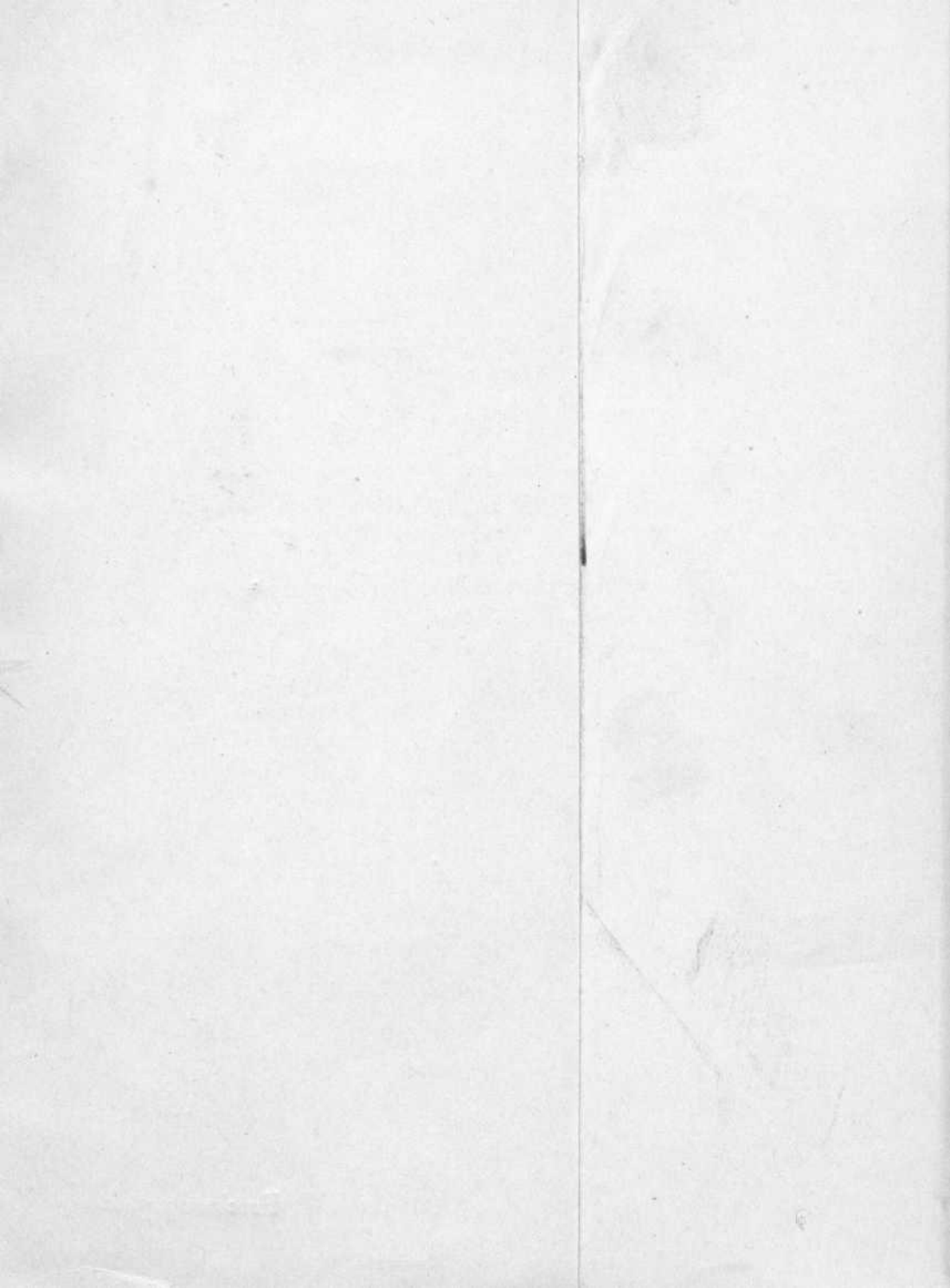
Goethe, al morir, había pedido «luz, más luz». El corazón del hombre, desde el primero hasta último latido, está clamando por la certidumbre, la felicidad, la plenitud, la total sabiduría, hasta que no puede contenerse y se rompe fundiéndose en la eternidad.

INDICE

Introducción	3
El concepto de la vida en Ortega	
La vida como «Realidad Radical»	17
La vida como empresa y riesgo	26
La vida como historia	34
La razón como principio	
La razón como facultad	47
La razón como forma de formas o superley	52
La razón como principio	59
La vida y la razón	
Incorrecto planteamiento de estos términos.	60
La razón vital como pasado	76
La razón vital como razón viviente	85
Gramática de la razón vital	91
La razón vital como oposición a la razón pura	
Retorno a la razón eterna.	100

ERRATAS ADVERTIDAS

Página	Línea	Dice	Debe decir
3	24	trivialdades	trivialidades
6	28	enseñarme	enseñarme
35	27	pérdida	perdida
38	15	muda	nuda
52	18	sea	esa
53	23	que pretende	que se pretenda
53	36	asta el toro	astas al toro
54	7	Estemos	Estamos
62	31	preceda	procede
68	17	jarandosa	jacarandosa
68	22	gracilidad	gracilidad
69	7	labrador	ladrador
71	19	inmarentista	inmanentista
73	8	autopía	utopía
78	30	sublantación	suplantación
80	25	es	son
84	17	caracteriscas	características
85	18	Basta	Baste
93	8	esta	este
93	26	anunciado	enunciado
93	37	trabaja; y en el	trataba; y el
96	35	incrustra	incrusta
97	18	planta	plantea
97	26	encuente	encuentra
98	25	la	le
103	33	medas	medos
107	22	así	a sí
108	29	Grecia	Grocio



Precio: 25 ptas.

CONDOMINIO LA RAZON VITAL @ PABLO CEPEDA CALZADA